Platons Stellung zu den Barbaren.

Von

Dr. Friedrich Weber,
K. Gymnasiallehrer.

Programm
des
Königlichen Maximilians-Gymnasiums
für das
Schuljahr 1903/1904.

München 1904.
Druck der Akademischen Buchdruckerei von F. Straub.



Eine Geschichte der Entwicklung des griechischen Nationalgefühls haben wir noch nicht, wenn auch unsere neueren großen Darstellungen der Geschichte des alten Griechenlands diese Seite natürlich nicht gänzlich außer Acht gelassen haben. — Die Geschichte des griechischen Volkes läuft ab, ohne daß es gelungen wäre aus dem geographischen Begriffe Griechenland einen politischen zu gestalten, die Gebilde der stammverwandten Stadtstaaten zu einem nationalen Staate dauernd zusammenzuschließen, sei es mit föderativem Charakter, sei es in der Form des Einheitsstaates durch freiwilliges oder erzwungenes Aufgeben der einzelstaatlichen Selbständigkeit und Unterordnung unter den Staat, den seine Macht und Tüchtigkeit zum Führer der Nation befähigte. Die partikularistischen Tendenzen waren im alten Griechenland stärker als der Wille mit Opfern an der Selbständigkeit den Zusammenschluß zu einem mächtigen Volksstaat zu erringen. Es war immer nur ein Teil der Staaten, der sich zeitenweise zu einem religiösen Verbande oder einem politischen Bunde vereinigte, und diese Vereinigungen haben nie zu einer festen Verschmelzung der einzelnen Glieder geführt. Aus diesem Gange der Geschichte erklärt es sich, wenn auch groß erfaßte und groß durchgeführte Werke wie z. B. Ed. Meyers Geschichte des Altertums nicht die einzelnen Regungen und Wandlungen des Nationalgefühls, die keinen bleibenden politischen Ausdruck gefunden haben und auf die Ereignisse ohne tief gehenden Einfluß blieben, bis in ihre feinen Verzweigungen verfolgen.

Der negative Ausdruck des griechischen Nationalgefühls ist das Verhältnis zum Ausland, zu den Barbaren. Die älteste und, soweit ich sehen kann, die einzige Abhandlung, die dies Verhältnis in seiner gesamten Entwicklung verfolgen will, stammt von dem bayerischen Oberfinanzrat Friedrich Roth, dessen „Bemerkungen über den Sinn und Gebrauch des Wortes Barbar“, in Nürnberg 1814 erschienen

sind.[1]) Die methodisch richtige Behandlung: die Bedeutungswandlungen des Wortes in ihrer geschichtlichen Folge darzustellen, verdient Anerkennung. Natürlich kann aber mit den 16 Seiten dieser Abhandlung, die sich auch über die römische Epoche und das Mittelalter wie die neue Zeit erstrecken will, keine erschöpfende Darstellung gegeben sein. Ganze Jahrhunderte werden übersprungen. Nach einer Äußerung von Demosthenes kommt z. B. als nächster Autor Cicero zu Wort. Von einer so wichtigen Bemerkung wie des Eratosthenes Widerspruch gegen die übertriebene Eitelkeit und Selbstbeweihräucherung der Griechen des 3. Jahrh.[2]) hören wir bei Roth nichts. Auch von Platon, Aristoteles u. a. sind nur die bekanntesten Stellen kurz berichtet. Daß einem Liebhaberphilologen, der Roth offenbar war, die Lösung des auf Schritt und Tritt weite Perspektiven eröffnenden Problems nicht gelingen konnte, ist natürlich. Aber sein Verdienst ist es die Frage überhaupt gestellt zu haben. — Ein wenigstens orientierender Artikel von Gerlach u. Teuffel steht in der alten Auflage der Realenzyklopädie von Pauly s. v. Barbari. Der Artikel über *βάρβαρος* in der neuen Auflage von Pauly-Wissowa, geschrieben von Ruge, ist in jeder Beziehung oberflächlich und ungenügend. — Der kurze Artikel Barbari von Grotefend bei Ersch u. Gruber gibt sich nur mit etymologischen Erklärungsversuchen ab. — Bei Gräfenhan, Gesch. der klass. Philol. I, S. 183, auf den Gerlach u. Teuffel verweisen, sind einige ebenso allgemein gehaltene als bekannte Sätze. — Sehr gut ist Bergks Abschnitt in der Gr. Ltg. über das Verhältnis der Hell. zu den Barbaren (I, S. 33 ff.).

---

[1]) Die Bemerkungen v. Heumann in den Acta philosophorum, Stück 8 Halle 1717, kommen nicht in Betracht.

[2]) Die Erhaltung seiner Worte verdanken wir der Polemik Strabons gegen Eratosthenes. Strabon geogr. I, Cap. 66. *Ἐπὶ τέλει δὲ τοῦ ὑπομνήματος οὐκ ἐπαινέσας τοὺς δίχα διαιροῦντας ἅπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων πλῆθος εἴς τε Ἕλληνας καὶ βαρβάρους καὶ τοὺς Ἀλεξάνδρῳ παραινοῦντας τοῖς μὲν Ἕλλησιν ὡς φίλοις χρῆσθαι, τοῖς δὲ βαρβάροις ὡς πολεμίοις βέλτιον εἶναί φησι (Ἐρατοσθένης) ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διαιρεῖν ταῦτα. πολλοὺς γὰρ καὶ τῶν Ἑλλήνων εἶναι κακοὺς καὶ τῶν βαρβάρων ἀστείους καθάπερ Ἰνδοὺς καὶ Ἀριανούς, ἔτι δὲ Ῥωμαίους καὶ Καρχηδονίους οὕτω θαυμαστῶς πολιτευομένους.* — Aristoteles ist es, der dem Alexander diesen Rat gab. Plutarch, de fortuna Alexandri I, 6 *οὐ γὰρ ὡς Ἀριστοτέλης συνεβούλευεν αὐτῷ τοῖς μὲν Ἕλλησιν ἡγεμονικῶς, τοῖς δὲ βαρβάροις δεσποτικῶς χρώμενος καὶ τῶν μὲν ὡς φίλων καὶ οἰκείων ἐπιμελούμενος, τοῖς δὲ ὡς ζῴοις ἢ φυτοῖς προσφερόμενος* . . . cf. Frgm. Aristot. ed. Rose nr. 658.

Zwei Abhandlungen sind mir bekannt geworden, welche die Anschauungen über Barbaren aus griechischen Dichtern zusammenstellen und untersuchen. „Die Darstellung fremder Nationalitäten im griechischen Drama" von R. Hecht. Königsberger Progr. von 1892, 16 S. Diese Darstellung macht eine wiederholte Untersuchung des Problems für das Drama durchaus nicht überflüssig. W. Nestle hätte z. B. in seinem Werke „Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung", den Abschnitt über das „Weltbürgertum" S. 361—368 wohl auch geschrieben, wenn er Hechts Abhandlung gekannt hätte. — In der richtigen Erkenntnis, daß eine Beschränkung auf das schriftlich uns überlieferte Material der Untersuchung schaden müsse, hat Robert Zahn auch die Kunst berücksichtigen wollen: „Die Darstellung der Barbaren in griechischer Literatur und Kunst der vorhellenistischen Zeit." I. Teil als Heidelberger Diss. 1896 ersch., 80 S. Dieser Teil behandelt von literarischen Quellen nur Homer und aus der Kunst nur die sog. Bogenschützentracht. Da seit 8 Jahren keine Fortsetzung erschien, müssen wir wohl die Hoffnung aufgeben, dass Zahn seine Arbeit zu Ende führt. Um so mehr freut es mich mitteilen zu können, daß wir von Dr. W. Lermann eine umfassende Untersuchung der Darstellung der Barbaren in der antiken Kunst erwarten dürfen.

Über das Verhältnis der Griechen zu den Barbaren hat Burckhardt in seiner griech. Kulturgeschichte 3. Aufl., Band I, S. 314—330 ein geistvolles und anregendes Kapitel geschrieben; freilich zeigt es auch den Mangel, daß die Literatur nicht genügend ausgenützt ist. „Für Plato ist Ägypten eine uralte Quelle des Geistes und in mehr als einer Beziehung ein Ideal." Das ist alles, was in diesem Zusammenhange von Platon gesagt wird (S. 327). Einzelne platonische Stellen werden im 4. Kapitel über die Sklaverei S. 152—169 zitiert.

Wenn ich nun statt das Problem in seiner ganzen Ausdehnung geschlossen zu behandeln — auch die Beschränkung auf die vorhellenistische Zeit halte ich für unberechtigt, zumal mit Zahns Begründung, — in den folgenden Zeilen nur ein Bruchstück von Vorarbeiten gebe, bedarf ich der Rechtfertigung. Der für ein Programm vorgeschriebene Rahmen ist eng. Die Entwicklung der Kenntnisse und Anschauungen der Griechen von den Barbaren während eines größeren Zeitraums, etwa bis zum peloponnesischen Krieg, liess sich in ihm nicht bringen. Auch die ursprüngliche Absicht, die

Stellung der griechischen Philosophen zum Auslande zu behandeln, gab ich aus dem gleichen Grunde in zwölfter Stunde auf und entschloß mich Platons — wenn ich so sagen darf — grundsätzliche Stellung zu den Barbaren darzulegen.[1]) Die folgenden Bemerkungen,

[1]) In seiner Stellung zu den Barbaren finden wir auch Anhaltspunkte für die Antwort auf die Frage nach der Vaterlandsliebe Platons. Sokrates und seine Schüler mußten sich schon frühe und noch heute den Vorwurf gefallen lassen, sie seien schlechte Bürger gewesen, mehr Kosmopoliten als treue Söhne der Heimat. Nach dem Vorgange von Hegel, Niebuhr (in s. kl. histor. Schriften S. 467), Köchly (Sokrates u. sein Volk) u. a. hat besonders Gomperz in s. griech. Denkern Bd. II, 92. ff. u. ö. den Vorwurf erhoben: „daß es Sokrates und den Seinen an wahrer inniger Liebe zu ihrer Heimat gefehlt hat, ist unbestreitbar“. . . . „wo die Beschäftigung mit dem Allgemein-Menschlichen alles andere in den Hintergrund drängte, da mußte der einzelne schließlich gegen den „Erdenwinkel“ gleichgültig werden, in den das Schicksal seinen Körper geworfen. Kein Wunder also, daß, wie Xenophon in Persien und Sparta, ein Platon in Syrakus fast heimischer geworden ist als in der Vaterstadt“. — In seinem Buche „Sokrates und sein Volk“, München 1899, hat Pöhlmann die Ansicht von Gomperz, der in der Hinrichtung des Sokrates „zum weitaus größeren Teil und im entscheidenden Maße die Wirkung eines vollberechtigten Konfliktes“ sieht, — das von den „auflösenden“ Tendenzen in des Sokrates Lehre bedrohte Gemeinwesen will sich in seinem Bestande behaupten, — mit großem Glück bekämpft, von warmer Liebe zu dem einzigartigen Manne erfüllt. Vergl. bes. S. 6 ff., S. 43 ff. u. ö. — Wenn Sokrates und die Seinen „vom Parteitreiben angeekelt“ an der Politik ihrer Vaterstadt mit der Zeit keinen tätigen Anteil mehr nahmen, so ist das eine zu allen Zeiten beobachtete „typische Erscheinung“ „das notwendige Ergebnis einer übermäßigen Demokratisierung des Staatslebens“ (Pöhlmann a. a. O. S. 61 ff.). Die Heimatliebe Platons hat Pöhlmann S. 43 u. 44 schön geschildert. „Platon war, heißt es dort u. a., seinem Athen so wenig abhold, daß er sich sogar noch in den trüben Stimmungen seines Greisenalters zu einer hochidealistischen Anschauung über die geistige Suprematie Athens zu erheben vermochte. Was man oft, sagt der Greis in den „Gesetzen“ (p. 642 C), von den Athenern sagen hört, scheint ganz wahr bemerkt zu sein: Diejenigen unter ihnen, welche tüchtig sind, sind es dann auch in hervorragender Weise. Denn sie allein sind von selbst durch göttliche Schickung sonder Zwang wahrhaft und nicht bloß scheinbar trefflich.“ — Weder Gomperz noch Pöhlmann haben die Stellung Platons zu den Barbaren bei ihrer Argumentation beigezogen. Daß sie nicht ohne Bedeutung für die Frage ist, wird meine Untersuchung zeigen. — Pöhlmanns richtige Bemerkung, de legg. p. 642 C sei die Behauptung eines Mannes, „der sich von dem auf einige Quadratmeilen beschränkten Stadtpatriotismus ein ganz gehöriges Maß bewahrt hatte“, soll nicht ausschließen, daß Platon auch „die ungleich höhere Idee einer hellenischen Nationalität erfüllte“, um einen Ausdruck von K. Hermann, Gesch. u. System der pl. Philos. I, S. 40 (Heidelberg 1839) zu gebrauchen.

die ich mehr dem äußeren Zwange als innerem Triebe folgend abschloß, wollen nichts sein als ein kleiner Beitrag zur Lösung der Aufgabe das griechische Nationalgefühl in seinem negativen Ausdruck, im Verhältnis zu den Barbaren, zu erkennen. Daß in ihnen Exegese und Polemik einen breiteren Raum einnehmen, auch manchmal Seitenpfade verfolgt werden, ist z. T. in ihrem Charakter als Vorarbeit begründet; ich darf dafür vielleicht auf freundliche Nachsicht hoffen.

Die Kenntnisse Platons von den einzelnen Barbarenvölkern und den Wert seiner geschichtlichen Notizen will ich in einer besonderen Arbeit prüfen, eine Forderung v. Scalas erfüllend (Isokrates u. die Geschichtschreibung, Verh. der 41. Vers. d. Philol. München 1891, S. 121): „Es bedarf einer durchdringenden Untersuchung Platons als Historikers, um die Versteinerung geschichtlicher Ereignisse in Redewendungen auch hier nachzuweisen“, wenn ich auch wohl nicht zu dem vorgeschriebenen Ergebnis komme.

Das Wort *βάρβαρος* wurde in verschiedener Beziehung und in verschiedenem Sinne gebraucht. Obwohl in der Sage vom trojanischen Kriege selbst schon ein Hinweis darauf zu liegen scheint, dass das Volk, welches sie ausbildete, sich als ein eng zusammengehöriges Ganze fühlte und sich von anderen Völkern bewußt absonderte, würde man den Dichter der Ilias falsch verstehen, wollte man aus der Schilderung einiger Personen schließen, daß er die Trojaner als niedriger Stehende, als Barbaren im späteren Sinne den Griechen gegenüber kennzeichnen wollte, vgl. Zahn a. a. O. S. 39. Daß Homer die Trojaner nicht *βάρβαροι* nannte, hat schon Thukyd. I, 3 betont. Dem Dichter der Ilias ist nicht bloß der Ausdruck fremd, auch der Begriff. Auch der Odyssee fehlt noch die scharfe Betonung nationaler Eigenart, obgleich ein Volk mit einer gewissen Abneigung geschildert ist: die Phöniker. „Als ein Symptom der genaueren Beobachtung fremder Völker kann gelten, daß wir öfter als in der Ilias die Verschiedenheit der Sprachen hervorgehoben finden“, Zahn a. a. O. S. 40 mit den Belegen. Im jungen Schiffskatalog B 867 werden die *Κᾶρες βαρβαρόφωνοι* genannt. Mag das Wort *βάρβαρος* etymologisch zu erklären sein wie immer: sicher ist, dass es von Anfang an Geringschätzung ausdrückte und zunächst nur auf die Sprache

ging. Von der Bezeichnung der *ἀλλόθροοι ἄνθρωποι* (Odyssee *α* 183, *γ* 302, *ο* 453, *ξ* 43), bei der nur die Verschiedenheit der Sprache ausgedrückt wird, geht der Weg über *Σίντιας ἀγριοφώνους* (*ϑ* 294) zu *βάρβαρος* und *βαρβαρόφωνος*, das mit seiner Klangmalerei das unbeholfene Stammeln widergibt.[1]) Das Aufkommen dieses Wortes, die Bezeichnung von Fremden als Stotterer, zeigt bereits einen entwickelten Stolz auf die eigene Sprache, gegen die ausländische Sprachen wie unartikulierte Laute erscheinen. Die Beziehung auf die Sprache hat das Wort lange festgehalten, auch in Ableitungen. Welche Geringschätzung in ihm lag, sehen wir daraus, daß es geradezu vom Gezwitscher und Gurren der Vögel gebraucht wird. Bei Aischylos Agam. 1034 sagt Klyt. über Kassandra:

> *ἀλλ' εἴπερ ἐστὶ μὴ χελιδόνος δίκην*
> *ἀγνῶτα φωνὴν βάρβαρον κεκτημένη*
> *ἔσω φρενῶν γεγωνὰ πεῖθέ νιν λέγων.*

Wecklein führt dazu an: Hesych. *χελιδόνος δίκην· τοὺς βαρβάρους χελιδόσιν ἀπεικάζουσιν διὰ τὴν ἀσύνθετον λαλιάν* u. Schol. zu Aristoph. Aves 1679 *Αἰσχύλος τὸ βαρβαρίζειν χελιδονίζειν φησί.* — Drei *γραῖαι προμάντιες γυναῖκες,* im Landesdialekt *πελιαί* = *πολιαί* genannt, deuteten die im Rauschen der Eiche sich kundgebenden Orakel des Zeus von Dodona. Durch Volksetymologie entstand die Legende von den weissagenden Tauben (*πέλειαι, πελειάδες*). Zwei seien von Theben in Ägypten ausgeflogen: die eine sei zum Tempel des Zeus Ammon in Libyen gekommen, die zweite nach Dodona. Herodot (II, 57) rationalisiert die Legende: die Dodonäer hätten die Priesterinnen „Tauben" genannt *διότι βάρβαροι ἦσαν, ἐδόκεον δέ σφι ὁμοίως ὄρνισι φθέγγεσθαι*; als sie dann mit den Umwohnenden sich verständigen konnten, sagte man: die Taube rede jetzt in menschlicher Sprache, i. e. nicht mehr ägyptisch, sondern griechisch.[2])

Gelegentlich sieht man die fremden Sprachen überhaupt nicht als Sprachen an. In Soph. Trach. 1060 sagt Herakles:

---

[1]) Menge in s. mit bes. Berücksichtigung der Etymologie verfaßten Wörterbuch gibt als Etymologie nur skr. barbara-s stammelnd = unverständlich redend, lt. balbus, also nichts Neues.

[2]) Vergl. die Bemerkungen von Schneidewin-Nauck zu Soph. Trach. 171, 172 u. Alfr. Wiedemann, Herodots II. Buch m. sachl. Erläuterungen, Leipzig 1890, S. 245—249.

οὐθ' Ἑλλὰς οὔτ' ἄγλωσσος οὐθ' ὅσην ἐγὼ
γαῖαν καθαίρων ἱκόμην, ἔδρασέ τω.[1])

Auch die Verse Aristoph. Aves 199 u. 200, wo der Wiedehopf sagt, er habe die Vögel sprechen gelehrt, lassen sich hier anführen:

ἐγὼ γὰρ αὐτοὺς βαρβάρους ὄντας πρὸ τοῦ
ἐδίδαξα τὴν φωνήν, ξυνὼν πολὺν χρόνον.

Daß sich in der Wahl des Wortes *βάρβαρος, βαρβαρικός* u. s. w. zur Bezeichnung einer fremden Sprache und eines fremden Volkes von vornherein Geringschätzung zeigt, sieht man daraus, daß der Grieche für den Begriff „fremdsprachig" auch ein neutrales Wort hatte: *ἀλλόγλωσσος*, dem homerischen *ἀλλόθροος* entsprechend (Herod. II, 154). In der Verbindung *οὐδ' ἔστιν οὕτω βάρβαρος οὔτε παλίγγλωσσος πόλις* (Pind. Isthm. VI, 24, ed. Christ, Lips. 1896) nähert sich *παλίγγλ.* bereits dem *βάρβ.* in der Bedeutung.

Da die Verschiedenheit der Sprache den Griechen bei ihren Berührungen mit den vielen fremden Völkern zuerst und am fühlbarsten entgegentrat, erklärt es sich leicht, daß die Unverständlichkeit und, vom griechischen Standpunkt aus gesprochen, die lallende Unbeholfenheit der Sprache das charakteristische Merkmal des Ausländers wurden, daß der Grieche alle fremden Völker wegen ihrer Sprache unterschiedslos *βάρβαροι* nannte, daß allmählich *οἱ βάρβαροι, ἡ βάρβαρος, τὸ βαρβαρικόν* u. ä. kollektiv das gesamte Ausland bezeichnete, dessen Gegensatz *οἱ Ἕλληνες* sind, und daß der Begriff: die ganze Menschheit, die ganze Welt mit *οἱ Ἕλληνες καὶ οἱ βάρβαροι* u. ä. ausgedrückt wurde. Um z. B. zu betonen: „Die ganze Welt ist nicht groß genug für Philipp" sagt Demosth. III, Phil. § 27, *οὐθ' ἡ Ἑλλὰς οὐθ' ἡ βάρβαρος τὴν πλεονεξίαν χωρεῖ τἀνθρώπου.*[2]) — Ausländer lebten in Massen zumeist als Sklaven in

---

[1]) Daß außer Griechenland und den Barbaren (dem Lande ohne Sprache) noch eine 3. Klasse von Menschen genannt wird, erklärt Schneidewin wohl richtig aus dem überschwänglichen Charakter der Rede des Zornigen und verweist auf die Analogien: Aisch. Sept. 197 *ἀνὴρ γυνή τε χὤτι τῶν μεταίχμιον* u. Eur. Jph. T. 896 *τίς ἢ θεὸς ἢ βροτὸς ἢ τί τῶν ἀδοκήτων.*

[2]) Von den Ägyptern sagt Herod. II, 158 *βαρβάρους δὲ πάντας οἱ Αἰγύπτιοι καλέουσι τοὺς μὴ σφίσι ὁμογλώσσους. βάρβ.* ist natürlich kein ägyptisches Wort, Herodots Führer hat einfach ein ägypt. Wort — vielleicht pedate (pidati), was „Barbarentruppen" bedeutet, cf. W. Max Müller, „Asien und Europa nach altägypt. Denkmälern", Leipzig 1893, S. 276 u. S. 115, Anm. 2 — mit dem be-

Griechenland und in den griechischen Kolonien. Durch den Verkehr lernten natürlich beide Teile sich verständigen.[1]) Wie das Griechisch der Hellenen in der Diaspora an Reinheit verlor, so konnte das Griechisch der Ausländer die Einheimischen um so weniger befriedigen, als man gegen sprachliche Verstöße sehr empfindlich war.[2]) *βαρβαρίζειν, βάρβαρος γλῶσσα* wird auch von einem Griechisch gesagt, das fremdartige ausländische Eigentümlichkeiten enthält: Die bezeichnendste Stelle ist wohl Soph. Aias 1263, wo Agamemnon Teukros, den Bruder des Ajas, den Sohn der kriegsgefangenen Schwester des Priamos Hesione wie einen Sklaven behandelt und sagt, er solle einen Freien bringen, der an seiner Statt sprechen soll:

σοῦ γὰρ λέγοντος οὐκέτ' ἂν μάθοιμ' ἐγω·
τὴν βάρβαρον γὰρ γλῶσσαν οὐκ ἐπαΐω.

Die Sprache des Teukros wird als eine mit troischen Eigentümlichkeiten gemischte und dadurch barbarisch gewordene angesehen. — Es ist leicht verständlich, daß man mehr und mehr die Ausländer nicht nur der Sprache wegen gering achtete. Voll Stolz auf die Blüte des Griechentums in Kunst wie im ganzen Geistesleben sah der Hellene des 5. Jahrhunderts auf alles Fremde, das keinen Anteil daran hatte. *βάρβαρος* ist nicht mehr bloß der, der eine fremde Sprache spricht; es wird mit dem Wort auch der rohe Mann ohne höhere Geistesbildung bezeichnet und zwar auch dann, wenn er ein Grieche ist. Schon bei Heraklit kommt *βάρβαρος* im Sinne von *ἀπαίδευτος* vor. Frgm. Nr. 107 bei Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903, S. 81, vgl. auch S. 64, Nr. 16, *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων* „Schlimme Zeugen sind Augen und Ohren den Menschen, wenn sie Barbarenseelen haben".[3]) Aristophanes läßt in den „Wolken" 492

---

zeichnenden griechischen wiedergegeben. Daß Herodot selbst Ägyptisch ebenso wenig als Persisch und Skythisch, also die Sprachen der Völker, deren Länder er besuchte, konnte, beweist Ed. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte I. Band, S. 192—195 aus einer Reihe von Übersetzungsfehlern.

[1]) Daß übrigens Griechen auch Barbarensprachen regelrecht erlernten, ist an sich selbstverständlich und wird z. B. Theaet. p. 163 B C bezeugt.

[2]) cf. Bergk, gr. Litg. I. Bd., S. 110 ff.

[3]) Die Bedeutung *βάρβ.* = *ἀπαίδευτος* ist hier einfach geboten durch den Sinn: Menschen, die eine rohe und ungebildete Seele (als den Sitz des *λόγος*, der allein Erkenntnis und Urteil verleiht) haben, die also auf das vernünftige

Sokrates von dem dummen Strepsiades sagen: *ἄνθρωπος ἀμαθὴς οὑτοσὶ καὶ βάρβαρος.* In den „Vögeln" 1573 sagt Poseidon zum barbarischen Triballergott:

πολὺ γάρ δή σ' ἐγὼ
ἑόρακα πάντων βαρβαρώτατον θεῶν. (vgl. 1520 ff.)

Nun kommt auch eine Reihe von Ausdrücken in Gebrauch um geistige und sittliche Verwilderung und Verrohung auszudrücken, die von *βάρβαρος* abgeleitet sind: *βαρβαροῦσθαι, ἐκβαρβ.* u. ä. Z. B. *βεβαρβάρωσαι χρόνιος ὢν ἐν βαρβάροις* Eur. Or. 485. Die Verwilderung

---

Erkennen verzichten müssen, haben als schlechten Ersatz die sinnlichen Wahrnehmungen durch Auge und Ohr. — Was Zeller, Ph. d. Gr., I, 2, 5. Aufl., S. 716, A. 5 sagt, um zu beweisen, daß *βάρβ. ψυχή* „die Seele bezeichne, die die Sprache nicht verstehe, welche das Ohr vernimmt" ist erkünstelt. — An dem Gen. *ἐχόντων* nach *ἀνθρώποισιν* ist kein Anstoß zu nehmen.

[1]) An der Stelle Isokr. Paneg. 50 will ich nicht ganz vorübergehen. Beloch, griech. Gesch. II, S. 442 zitiert sie um folgenden Satz zu stützen: „Aber es begann doch bereits die Erkenntnis aufzudämmern, daß diese Überlegenheit (der Griechen über die Barbaren) nicht so sehr auf der hellenischen Abkunft beruhte als auf der hellenischen Bildung, und daß ein Barbar, der dieser teilhaftig geworden wäre, ein Recht darauf habe als Grieche zu gelten." — Es wäre etwas spät, wenn diese Erkenntnis von der in der Bildung beruhenden Überlegenheit der Gr. über die Barb. erst im J. 380, in dem der Panegyricus veröffentlicht wurde, aufzudämmern begonnen hätte. Das wußten die Hellenen schon weit früher. Kann man aber die Worte Belochs aus Isokrates lesen? Isokrates will in s. Paneg. „das gebildete Publikum von Hellas für den Gedanken einer Wiederherstellung der athenischen Herrschaft zur See gewinnen" (E. Meyer, G. d. A. V. Bd., S. 371). Bei der Schilderung von Athens kulturellen Leistungen sagt er u. a.: Athen hat an Weisheit und in seinen Rednern alle Welt weit übertroffen, so daß seine Schüler die Lehrer der andern geworden sind; Athen hat bewirkt, daß „Hellenentum" nicht mehr als Stammesbezeichnung, sondern als die Bezeichnung eines Geistes, einer Denkart erscheine, und daß man Hellenen in höherem Maße die nenne, welche an unserer (= der athenischen) Bildung als die, welche nur an der gemeinsamen Abstammung teil haben. . . *ἡ πόλις ἡμῶν . . . καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδεύσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.* Isokrates, der sein langes Leben hindurch den Gegensatz zw. Hellenen und Barbaren betonte, hat das nicht gedacht, was Beloch aus seinen Worten liest. Nicht eine Erweiterung des Begriffes Hellenen, also daß auch Barbaren darunter fielen, sondern eine Verengerung auf die Hellenen, die attische Bildung haben, liegt bei Isokrates vor. (Stellen, die Athen als geistigen Mittelpunkt Griechenlands bezeichnen, hat Pöhlmann, Sokrates und sein Volk, S. 35 gesammelt.)

erscheint oft als Folge der Unterwerfung unter Barbaren oder als Folge der Überzahl zuwandernder Ausländer; von beiden Möglichkeiten sind besonders die exponierten Kolonien in Asien, Sizilien, Unteritalien, Libyen bedroht. Daß man aber auch ohne geschichtliche Beziehungen *βαρβαροῦσθαι* allgemein für „verwildern" gebrauchte, zeigt Soph. Ant. 1001, wo Tiresias von den sich bekämpfenden, in wilder Wut aufschreienden Vögeln sagt: *ἀγνῶτ' ἀκούω φθόγγον ὀρνίθων, κακῷ κλάζοντας οἴστρῳ καὶ βεβαρβαρωμένῳ.*

Füge ich noch hinzu, daß man nach den Perserkriegen unter den Barbaren *κατ' ἐξοχήν* die Perser oder den Perserkönig, in Sizilien die Karthager verstand, dann ist die Skizze von dem Umfang und Inhalt des Wortes und Begriffes *βάρβαρος* bis auf die Zeit Platons, die ich wenigstens mit einigen bezeichnenden Belegen geben wollte, abgeschlossen. Wenn auch gelegentlich einmal ein Grieche im Eifer oder in der Leidenschaft von einem andern die Schmeichelei „Barbar" zu hören bekam, in Wahrheit war es bis über Aristoteles die allgemeine Überzeugung: wirklich ungebildet und vielfach bildungsunfähig ist der Barbar, nicht der Grieche, eine wahre innere, ihn zur Herrschaft über sich befähigende und über andere berechtigende Freiheit und Gesetzeszucht kennt der Grieche, nicht die Barbaren, die nur die Extreme zügelloser Ungebundenheit — unwürdiger Knechtschaft darstellen. Und diese Überzeugung war erwachsen aus lebendiger Erfahrung, sie war nicht das Produkt eitler Selbstüberhebung eines von der übrigen Welt sich abschließenden Volkes. Eben darum, weil sie etwas aus der Geschichte, aus dem Leben und Wirken des Volkes Erwachsenes war, vertrug sie selber eine geschichtliche Kritik ohne durch sie als grundlos erwiesen zu werden[1]) und gab sie dem Griechen die ruhige Sicherheit sich in der Welt umzuschauen und

---

[1]) Thukyd. I, 5 sagt, daß die Griechen in alter Zeit ebenso Seeraub trieben wie die am Meere wohnenden Barbaren, und daß dies ihnen keine Schande sondern Ruhm brachte; noch in seiner Zeit lebten so die ozol. Lokrer, Akarnanen u. Aetoler, bei denen sich auch noch die Sitte des Waffentragens infolge des von alters her geübten Seeraubes erhalten hat. Wegen des ungeschützten Wohnens und des unsichern Verkehrs trugen in alter Zeit alle Hellenen Waffen (I, 6, § 1 *ξυνήθη τὴν δίαιταν μεθ' ὅπλων ἐποιήσαντο, ὥσπερ οἱ βάρβαροι*). Die frühere griech. Art mit einem Lederschurz angetan zu ringen herrscht jetzt noch bei den Barbaren. *πολλὰ δ' ἂν καὶ ἄλλα τις ἀποδείξειε τὸ παλαιὸν Ἑλληνικὸν ὁμοιότροπα τῷ νῦν βαρβαρικῷ διαιτώμενον.* Es macht den Eindruck, als wollte Thukyd. mit dem letzten Satze gegen Herodot sich wenden. Dieser wundert

da und dort Anregungen anzunehmen, die ihn innerlich bereicherten ohne ihn sich selbst untreu werden zu lassen. Und was der Hellene nahm, dem gab doch erst sein Geist die Vollendung und Weihe. Es ist ein stolzes Wort, das der Verfasser der pseudoplatonischen Epinomis p. 987 E ausspricht: *Λάβωμεν δέ, ὡς ὅ τι περ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται.* Ist es eine Lüge?

Wie stellt sich nun Platon zu den Barbaren? Er dankt dem Himmel für vier Dinge: daß er als Mensch, nicht als Tier, daß er als Mann, nicht als Frau, daß er als Grieche, nicht als Barbar, daß er als Athener und zwar zur Zeit des Sokrates geboren wurde. — So sagt wenigstens Lactantius Div. Instit. III, 19, 17.[1]) Und K. Hermann leitet sein Buch „Geschichte und System der pl. Philosophie" mit diesem Zitat ein und fügt hinzu: „Verachten wir nicht das tief

sich I, 60, daß die Athener auf den Schwindel des Megakles hereinfielen und ein thrakisches Blumenmädchen, (*στεφανόπωλις*) das entsprechend ausstaffiert war, als die leibhaftige Athene anbeteten, obwohl doch die Griechen von alters her von den Barbaren als das von Natur klügere Volk geschieden waren (*ἐπεί γε ἀπεκρίθη ἐκ παλαιτέρου τοῦ βαρβάρου ἔθνεος τὸ Ἑλληνικὸν ἐὸν καὶ δεξιώτερον καὶ εὐηθείης ἠλιθίου ἀπηλλαγμένον μᾶλλον*). Wenn Thukydides betont, daß die Griechen ehedem in vieler Beziehung auf einem Stande der Kultur waren, auf dem die Barbaren jetzt noch sind, so soll dies natürlich nicht den Unterschied zwischen Griechen und Barbaren leugnen, sondern den Abstand als etwas geschichtlich Gewordenes erkennen lassen. Man kann den Unterschied zwischen Herodot und Thukydides nicht treffender zeichnen als es Rudolf Schöll in der akadem. Festrede über die Anfänge einer politischen Literatur bei den Griechen (München, Verl. d. K. B. Akademie, 1890) getan hat: „Durch das kunstreich verschlungene Gewebe dieses (des Herod.) Geschichtswerkes zieht sich als stets erkennbarer Hauptfaden die Tendenz einer (wie Riehl es treffend bezeichnet) in der Parallele sich wechselseitig beleuchtenden Gegenüberstellung des griechischen und asiatischen Volkstums. Dies Leitmotiv beherrscht nicht bloß die ethnographischen Partien, sondern auch die Erzählung, von jenem Gespräch zwischen Krösus und Solon an, das in den Figuren des verblendeten orientalischen Herrschers und des maßvollen griechischen Denkers zugleich den Gegensatz zweier Weltansichten aufzeigt" u. s. f. (S. 10 ff.) „Nicht eine ethische Grundidee, wie bei Herodot, sondern das Gesetz natürlicher Entwicklung der Dinge beherrscht die Geschichte. Thukydides ist für die Historiographie der Entdecker dieses Gesetzes geworden" (S. 27).

[1]) Non dissimile Platonis illud est, quod ajebat se gratias agere naturae, primum quod homo natus esset potius quam mutum animal; deinde quod mas potius quam femina; quod Graecus quam Barbarus; postremo quod Atheniensis et temporibus Socratis.

empfundene Bekenntnis eines hohen Geistes als ein müßiges Spiel des Witzes in Äußerlichkeiten, die sich von selbst verständen u. s. w." Wir haben es in Wirklichkeit mit einem Schulbeispiel der berüchtigten Wanderanekdoten zu tun. Plutarch erzählt die Worte auch von Platon, etwas abweichend in der Form.[1] Hermippus aber bezieht die Anekdote auf Thales, während sie andere von Sokrates berichten.[2] Aus Diog. L. I, 33 sehen wir, dass sich die Anekdote zuerst an den Namen des Sokrates knüpfte. Vielleicht war sie zu dem Zwecke erfunden um einer andern entgegenzutreten, die den Sokrates zum Kosmopoliten machte[3] und die vielleicht auf die Sokrates-Biographie des Aristoxenos zurückging, wenn sie nicht etwa von Diogenes aus Sinope, von dem sie ebenfalls[4] und mit mehr Recht erzählt wird, erst später auf Sokrates übertragen wurde.[5] Daß die zwei sich gegenseitig ausschließenden Anekdoten an den Namen Sokrates sich hängen und dann wieder auf andere übergehen konnten, zeigt die Wertlosigkeit des späteren Anekdotenkrams. Daß schon die Gleichberechtigung des Mannes und der Frau, die Sokrates und Platon vertreten, des Lact. und Plutarchs Nachricht als müßige Erfindung, nicht als „das tief empfundene Bekenntnis eines hohen Geistes" zeigt, braucht man nicht mehr erst zu beweisen.[6]

Ist es mit der schroffen Ablehnung der Barbaren durch Platon nichts, so hat vielleicht ein anderer Autor mehr für sich. Clemens Alex. Protr. § 70 fragt: Woher hast du die Wahrheit, Platon? Dann

---

[1]) Plut. Marius 46 *Πλάτων μὲν οὖν ἤδη πρὸς τῷ τελευτᾶν γενόμενος ὕμνει τὸν αὑτοῦ δαίμονα καὶ τὴν τύχην, ὅτι πρῶτον μὲν ἄνθρωπος, εἶτα Ἕλλην, οὐ βάρβαρος οὐδὲ ἄλογον τῇ φύσει θηρίον γένοιτο· πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τοῖς Σωκράτους χρόνοις ἀπήντησεν ἡ γένεσις αὑτοῦ.*

[2]) Diog. Laert. I, 33 *Ἕρμιππος ἐν τοῖς Βίοις* (fr. 12, F. H. G. III, 39) *εἰς τοῦτον* (= Thales) *ἀναφέρει τὸ λεγόμενον ὑπό τινων περὶ Σωκράτους· ἔφασκε γάρ, φησί, τριῶν τούτων χάριν ἔχειν τῇ τύχῃ· πρῶτον μὲν ὅτι ἄνθρωπος ἐγενόμην καὶ οὐ θηρίον, εἶτα ὅτι ἀνὴρ καὶ οὐ γυνή, τρίτον ὅτι Ἕλλην καὶ οὐ βάρβαρος.*

[3]) Plutarch de exs. 5, p. 600 F *ὁ δὲ Σ. βέλτιον οὐκ Ἀθηναῖος οὐδὲ Ἕλλην ἀλλὰ κόσμιος εἶναι φήσας.*

[4]) Diog. L., Diogenes 63 *ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης, ἔφη.* cf. Zeller, Ph. d. Gr., II, 1, 4. Aufl., 325 A, 1.

[5]) cf. Zeller, Ph. d. Gr., II, 1, 4. Aufl., S. 168, Anm. 5. — Daß Cic. Tusc. V, 37, 108 u. Epiktet Diss. I, 9, 1, die Anekdote auch von Sokr. erzählen, beweist gar nichts. cf. auch Pöhlmann, Sokrates und sein Volk S. 46 ff. u. Kaerst, Gesch. des hellenist. Zeitalters I, S. 56, Anm. 2.

[6]) Zeller, Ph. d. Gr., II, 1, 4. Aufl., S. 146 u. A. 5 u. 6.

legt er ihm den Satz in den Mund: Weiser als die Hellenen seien die Barbarenvölker;[1]) darauf nennt Clem. die Ägypter als dessen Lehrer in der Geometrie, die Babylonier in der Astronomie u. s. w. kurz, was Platon weiß, weiß er von Barbaren. — Den Satz von der den Griechen überlegenen Weisheit der Barbarenvölker hat Platon nie ausgesprochen, wohl aber das Gegenteil.[2]) Bei Clem. spukt nur die oft mißbrauchte Stelle Tim. p. 22 B[3]) und einem Schriftsteller, der nach seinen eigenen Worten seine Ehre darein setzte die Entlehnungssucht der Griechen nachzuweisen,[4]) konnte es nicht schwer fallen die „Entlehnungen" Platons anzugeben.

Eines sehen wir klar: wenn wir Platons Anschauungen über die Barbaren hören wollen, dürfen wir nicht Quellen aus Zeiten benützen, in denen bereits sein Charakterbild von der Parteien Gunst und Haß verwirrt schwankte. Wir müssen ihn aus sich selbst d. h. aus seinen Werken kennen lernen.[5])

---

[1]) *σοφώτερα, φησίν, τούτων* (= Hellenen) *βαρβάρων τὰ γένη.*

[2]) cf. de rep. 435 E.

[3]) Der ägypt. alte Priester sagt zu Solon: „Ihr Griechen bleibt immer Kinder, zum Greise bringt es kein Hellene." Die Griechen hätten kein uraltes Wissen wie die Ägypter, weil bei ihnen sich wiederholende Elementarereignisse die entwickelte Kultur vernichteten, während die Ägypter von den ältesten Ereignissen Aufzeichnungen haben. p. 23 E ist aber doch das alte Urathen 9000 Jahre, der ägyptische Staat nur 8000 Jahre alt. Platon läßt auch sonst die Griechen älter sein als die Barbaren vergl. Kratyl, 397 C u. 425 E.

[4]) Clem. Strom. VI, 15, p. 745, P. . . . *φιλοτιμουμένων ἡμῶν τὸ εὐεπίφορον εἰς κλοπὴν τῶν Ἑλλήνων κατὰ τοὺς λόγους τε καὶ τὰ δόγματα ἐπιδεικνύναι.*

[5]) Dialoge, deren Unechtheit zweifellos ist, lasse ich unberücksichtigt; auch den Menexenus, dessen Echtheit freilich von Vielen verteidigt wurde (vergl. die Literatur bei Zeller, Ph. d. Gr., II, 1, 4. Aufl., S. 480, Anm.). Hält man ihn für platonisch, dann kann man dies nur, indem man in ihm mit (Bergk Gr. L. Bd. IV, S. 456 ff.) „einen flüchtig hingeworfenen Scherz, den man nicht ernst nehmen darf", sieht. Als *παίγνιον* bezeichnet ihn der Verfasser selbst p. 236 C vergl. noch Dümmler, Akademika 1889, S. 18 ff. Damit scheiden die Schönfärbereien, Entstellungen und Schmeicheleien des Menex. für unsere Untersuchung aus. Auf die enge Verwandtschaft von Menex. p. 242 C D — die Athener hätten die in Sphakteria gefangenen Spartiaten geschont, freigegeben und Frieden geschlossen *ἡγούμενοι πρὸς μὲν τὸ ὁμόφυλον μέχρι νίκης δεῖν πολεμεῖν, καὶ μὴ δι' ὀργὴν ἰδίαν πόλεως τὸ κοινὸν τῶν Ἑλλήνων διολλύναι, πρὸς δὲ τοὺς βαρβάρους μέχρι διαφθορᾶς* — mit de rep. 469 B — 471 C will ich hinweisen. Was die „Briefe" Platons betrifft, so war man lange ziemlich einig, dass sie unecht seien. „Man riskiert seinen Ruf, wenn man an ihrer Unechtheit zu zweifeln wagt", sagt Christ pl. Stud. S. 25. Sein Versuch wenigstens den 13.

Im Politic. p. 262 A hat der junge Sokrates die Kunst der Auferziehung des in Herden zusammenlebenden Lebendigen (*ἀγελαιοτροφική*) so eingeteilt: *καί μοι δοκεῖ τῶν μὲν ἀνθρώπων ἑτέρα τις εἶναι, τῶν δὲ αὖ θηρίων ἄλλη τροφή*. Damit hat er sich gegen das Gesetz richtiger Einteilung verfehlt: *τὸ μέρος ἅμα εἶδος* (= *γένος* cf. Zeller, Ph. d. Gr., II, 1, 4. Aufl., S. 626, A. 1) *ἐχέτω* (Polit. 262 B), er hat Kollektivbegriffe gebracht statt Gattungsbegriffe. Der Fragende sucht dem jungen Sokrates seinen Fehler klar zu machen: die Menschen als die eine Gattung der lebenden Wesen allen übrigen als der zweiten Gattung gegenüber zu stellen ist um nichts besser, als wenn jemand eine Zweiteilung der Menschheit versuchte und sie in 1. Griechen, 2. Barbaren teilte statt in 1. Männer, 2. Frauen. Bei dieser landläufigen Einteilung übersehe man völlig, daß der Barbaren unendlich viele sind, die unter sich selbst völlig verschieden sind, keine Verbindung haben und schon durch die Sprache getrennt sind; diese Einteilung betrachte sie trotz ihrer Ungleichartigkeit als eine gleichartige Gattung, die als zweiter Teil der Menschheit den Hellenen gegenübergestellt erscheine. — Auf den ersten Blick kann man denken, wir hätten es hier mit einem Vorläufer des Eratosthenes zu tun. Der Fremdling aus Elea konstatiert, daß man in Athen allgemein diese falsche Einteilung mache (*οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε*) und, indem

---

als platonisch zu erweisen fand wenig Anklang. Zeller, z. B. Ph. d. Gr., II, 1, S. 483, A. 5 lehnt ihn entschieden ab, ebenso Susemihl, der in s. Gesch. der gr. Lit. in der Alex. Zt. II, S. 581—585 die umfangreiche Literatur bespricht. In C. Ritter fand der VII. u. VIII. Brief einen warmen Verteidiger (Kommentar zu Platons „Gesetzen" S. 367—378). Nun erschien 1901 eine Hallenser Dissert. v. Henry Sill „Unters. über die pl. Briefe". Die von E. Meyer inspirierte Arbeit gibt sich als Vorläufer eines Werkes, das nach E. Meyer, V. Bd., S. 509 A. „eine erschöpfende Behandlung aller einschlägigen Fragen bringen wird". Meyer hat sich durch sie in seiner Darstellung des Verhältnisses von Platon zu Dionysios I. (S. 89 u. 173) wie zu Dionysius II., ferner der Wirren in Syrakus und Sizilien nach dem Tode Dionysios I. wesentlich bestimmen lassen (vergl. S. 500—528). Für meine Zwecke käme in Betracht: ep. III, 315 C 319 A D; ep. VII, p. 332 A B, p. 336 A, ep. VIII, 353 A. ff. [die Gefahr für die sizilianischen Griechen von den Karthagern vertrieben zu werden, war von Dionysios I. abgewendet cf. 355 D, 357 B] und 353 E [Sizilien wird leider wahrscheinlich der griechischen Sprache verloren gehen, die Insel unter Herrschaft der Phöniker und Opiker fallen]. Eine wesentlich neue Seite des Verhältnisses Platons zu den Barbaren würde durch die Briefe nicht erschlossen, sie würden aber eine schöne Bestätigung des kräftigen Nationalgefühls Platons sein, seine nationalen Wünsche und Besorgnisse zeigen.

man die sämtlichen nichtgriechischen Völker mit einem Kollektivum *βάρβαρον* benenne, meine, es sei das wirklich ein Geschlecht (*καὶ γένος ἓν αὐτὸ προσδοκῶσιν*). Tatsächlich prägt sich in dem Sprachgebrauche mit *Ἕλληνες καὶ βάρβαροι* den Begriff „Menschheit" zu geben diese Meinung aus, er begünstigt diesen Irrtum, wenn er ihn nicht geradezu hervorgerufen hat. Dem gegenüber erklärt der Eleate: wie die Zahlen in Gerade und Ungerade, so müßte bei einer Zweiteilung die Menschheit in *γένος ἄρρεν καὶ θῆλυ* zerlegt werden. Lyder oder Phryger oder sonst eine Völkerschaft[1]) werde man dann absondern und allen andern gegenüberstellen, wenn man nicht imstande sei Teil und Art zugleich zu finden.

Die Menschheit wird in dem Zusammenhang rein physiologisch betrachtet und einen physiologischen Unterschied zwischen Griechen und Nichtgriechen, der sie als die zwei ungleichen Teile der Menschheit erscheinen ließe, gibt es nicht. Indem Platon mit den Worten des Eleaten dies ausspricht, will er nicht die tatsächlichen Unterschiede in Kultur, Sitte, Sprache, geschichtlicher Bedeutung als bedeutungslos hinstellen, er will nur die Bezeichnungen: Grieche-Barbar nicht als Einteilungsprinzip für die Menschheit gelten lassen. Daß er damit zugleich einer einseitigen, in ihrer Überspannung unberechtigten Vorstellung von der Inferiorität der Barbaren, der diese als eine unterschiedslose Masse erscheinen, Boden entzieht, ist eine seine logische Argumentation begleitende Folge, nicht seine Hauptabsicht. Ohne Rücksicht auf die von ihm selbst betonten Verschiedenheiten schon der Barbaren unter sich[2]) nun Hellenen und Barbaren als gleichartig hinstellen zu wollen, kam Platon freilich nicht in den Sinn.

Man darf übrigens die aus logischen Gründen geführte Polemik gegen den allgemeinen Sprachgebrauch in ihrer Bedeutung nicht überschätzen. Platon verwirft die Einteilung der Menschen in Griechen und Barbaren, also auch die Zusammenlegung beider Worte um den Begriff „Menschheit, ganze Welt" auszudrücken. Wie aber hält er es selbst? Hat er es vermieden mit dem Kollektivum *βάρβαροι* die

---

[1]) Dadurch, daß er diese herausgreift, will er sie nicht den Griechen gleichstellen. Phryger war damals schon Schimpfwort (cf. Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache 1896, S. 203). Die Erwähnungen der Phryger bei Platon (Phaedr. p. 264 D ff. Midas; Cratyl. p. 410 A; Laches p. 188 D) sind neutral, ebenso die des Lyderkönigs Gyges de rep. II p. 359 D.

[2]) *ἄπειροι καὶ ἄμικτοι καὶ ἀσύμφωνοι πρὸς ἀλλήλους* Polit. p. 262 D.

gesamte nichtgriechische Menschheit zu bezeichnen? Nein. Im Lysis p. 210 B heißt es: *εἰς μὲν ταῦτα, ἃ ἂν φρόνιμοι γενώμεθα, ἅπαντες ἡμῖν ἐπιτρέψουσιν, Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι καὶ ἄνδρες καί γυναῖκες.* Kriton p. 52 E *σὺ δὲ οὔτε Λακεδαίμονα προῃροῦ οὔτε Κρήτην ... οὔτε ἄλλην οὐδεμίαν τῶν Ἑλληνίδων πόλεων οὔτε τῶν βαρβαρικῶν.* Kratylos p. 383 A .. *καὶ Ἕλλησι καὶ βαρβάροις.* Kratylos p. 390 A u. C .. *τὸν νομοθέτην τόν τε ἐνθάδε καὶ τὸν ἐν τοῖς βαρβάροις.* Kratylos p. 437 E *ἔν τε ταῖς Ἑλληνικαῖς καὶ βαρβαρικαῖς πόλεσι.* Sympos. p. 209 E *καὶ ἐν Ἕλλησι καὶ ἐν βαρβάροις.* de rep. IV p. 423 B *οὔτε ἐν Ἕλλησιν οὔτε ἐν βαρβάροις* V p. 470 C *τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ ἑαυτῷ οἰκεῖον εἶναι καὶ ξυγγενές, τῷ δὲ βαρβαρικῷ ὀθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον.* VI p. 494 C *καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων καὶ τὰ τῶν βαρβάρων.* VIII p. 544 D *δυναστεῖαι γὰρ καὶ ὠνηταὶ βασιλεῖαι .... εὕροι δ' ἂν τις αὐτὰς οὐκ ἐλάττους περὶ τοὺς βαρβάρους ἢ τοὺς Ἕλληνας.* Theaet. p. 175 A *προγόνων μυριάδες ἑκάστῳ γεγόνασιν ἀναρίθμητοι, ἐν αἷς πλούσιοι καὶ πτωχοὶ καὶ βασιλῆς καὶ δοῦλοι βάρβαροί τε καὶ Ἕλληνες.* de legg. I p. 635 B *ὑμῖν γὰρ ὁ νομοθέτης μόνοις Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, ὧν ἡμεῖς πυνθανόμεθα.* de legg. II 654 E *περὶ παιδείας ὀρθῆς εἴθ' Ἑλληνικῆς εἴτε βαρβαρικῆς λόγος ἂν εἴη.* de legg. III p. 680 B *δοκοῦσί μοι πάντες τὴν .... πολιτείαν δυναστείαν καλεῖν, ἣ καὶ νῦν ἔτι πολλαχοῦ καὶ ἐν Ἕλλησι καὶ κατὰ βαρβάρους ἐστίν·* de legg. X p. 886 A *καὶ ὅτι πάντες Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι νομίζουσιν εἶναι θεούς.*

Ich habe hier die 16 bezeichnendsten Stellen gesammelt,[1]) in denen die Verbindung *Ἕλληνες καὶ βάρβαροι* in mannigfachen Variationen den Begriff „ganze Welt, überall in der Welt, ganze Menschheit“ ausdrückt oder in denen die Gesamtheit der Barbaren trotz ihrer Verschiedenheiten untereinander mit einem Kollektivum bezeichnet, — also das getan wird, was im Politicus als logisch falsch bezeichnet wird. Der Gebrauch dieses Gegensatzpaares *Ἑλλ. καὶ βάρβ.* war offenbar so geläufig, daß die Verbindung zu einer festen Formel erstarrt zu sein scheint. Aus diesem Charakter erklärt es sich auch,

[1]) Aus den zweifelhaft platon. Schriften ließen sich noch genug Beispiele bringen: Alkib. I p. 122 E *ἐξ ἁπάντων τῶν Ἑλλ. πολλάκις δὲ καὶ ἐκ τῶν βαρβάρων.* Alkib. I p. 124 B *ἀπολειφθήσει ἐν Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις.* Alkib. II p. 141 C *τὴν πάντων Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων χώραν.* Theages p. 126 C *καὶ Ἑλληνίσι .. πόλεσι καὶ βαρβάροις.* Menex. p. 241 D *ἐξελάσαντες πᾶν τὸ βάρβαρον ἐκ τῆς θαλάττης* und gerade in diesem Dial. sehr oft.

warum in den meisten der 16 Beispiele keinerlei Urteil über die Barbaren enthalten ist. Abgesehen von de rep. V p. 470 C und einigen Stellen aus Kratylos, über die ich weiter unten spreche, kann man ein Urteil in folgenden Stellen finden: Sympos. p. 209 E rühmt Diotima die Ehren, welche die Geisteskinder großen Männern bringen und nennt nach den Dichtern Homer und Hesiod als Gesetzgeber Lykurg, Solon und andere Männer *ἄλλοθι πολλαχοῦ ἄνδρες, καὶ ἐν Ἕ. καὶ ἐν β.*, die viele herrliche Taten von sich aufzeigen konnten, *γεννήσαντες παντοίαν ἀρετήν.* Daß in solchem Zusammenhang Barbaren erwähnt werden, zeigt jedenfalls keine Geringschätzung und das ist um so wichtiger, als unter ihnen in erster Linie wohl der Perserkönig Dareios gemeint ist. Abgesehen nämlich davon, daß er an anderer Stelle einmal in ähnlichem Zusammenhange mit Namen genannt ist,[1]) paßt auf ihn besonders der Schlußsatz: um geistiger Kinder willen haben Männer schon göttliche Ehrungen erfahren, um menschlicher willen noch keiner.[2]) In dem idealisierten Überblick über die persische Geschichte, de legg. III p. 694—698, in dem Platon ein gut Teil eigener Wünsche wie historische Tatsachen vorträgt, werden Kyros und Dareios als die in Wahrheit, nicht nur dem Namen nach „grossen" Könige geschildert. Von ihnen beiden wird u. a. gerühmt, daß sie dem Volke eine gewisse Freiheit gewährten (p. 694 A *ἐλευθερίας γὰρ ἄρχοντες μεταδιδόντες ἀρχομένοις καὶ ἐπὶ τὸ ἴσον ἄγοντες* ... 695 C D *καὶ νόμους ἠξίου θέμενος οἰκεῖν ἰσότητά τινα κοινὴν εἰσφέρων*) und es zur Beratung in Staatsangelegenheiten zuließen p. 694 B. Aber trotz der Verdienste, die sich Kyros und Dareios um den Staat erwarben, hatten sie mit ihren leiblichen Kindern wenig Glück, deren Erziehung sie, mit Regierungsgeschäften überladen, dem verweichlichenden Einflusse von Frauen und Höflingen überließen p. 694 C bis 695 B, 695 D. „Ach Dareios, kann man da mit vollem Rechte sagen, du hast den Fehler des Kyros nicht erkannt und ließest den Xerxes in den gleichen Sitten aufziehen wie er den Kambyses! ... und so herrscht seit langem kein wirklich grosser König in Persien, nur Großkönige dem Namen nach" (p. 695 E). Wir sehen, mit

---

[1]) Nach Phaedrus p. 258 C *λαβὼν τὴν Λυκούργου ἢ Σόλωνος ἢ Δαρείου δύναμιν* ... ist wohl auch hier an Dareios zu denken, der neben den beiden großen Gesetzgebern der Griechen als der persische genannt wird. cf. auch de legg. III p. 695 D.

[2]) Symp. p. 209 E *ὧν καὶ ἱερὰ πολλὰ ἤδη γέγονεν διὰ τοὺς τοιούτους παῖδας, διὰ δὲ τοὺς ἀνθρωπίνους οὐδενός πω.*

welchem inneren Anteil Platon die Geschichte dieses ihm offenbar sehr sympathischen Barbarenfürsten vergangener Zeiten verfolgte. Er war objektiv genug eine tüchtige Persönlichkeit auch unter den Barbaren anzuerkennen und zu schätzen. Daß dies nicht etwa Ausfluß einer Vorliebe für Persien ist, Platon also nicht unter die antinationalen *μηδίζοντες* gehört, zeigt u. a. Gorgias p. 524 A ff. Dort hat der Richter über die aus Asien kommenden Seelen, Rhadamanthys, die Seele *τοῦ μεγάλου βασιλέως ... ἢ ἄλλου ὁτουοῦν βασιλέως ἢ δυνάστου* (p 524 E) zu richten und findet nichts Gesundes an ihr. Sie ist gegeißelt, zeigt die Narben von Meineiden und Ungerechtigkeiten, die ihr Träger zu Lebzeiten auf sich lud, alles ist krumm (*σκολιά*)[1]) an ihr durch Lüge und Prahlerei und nichts gerade (*εὐθύ*), weil sie in Unwahrheit aufwuchs. Platon hat wohl keinen bestimmten König im Auge; daß er aber die Schlechtigkeit der Seele bei äußerlich glänzender Stellung an einem Asiaten und zwar in erster Linie am Perserkönig[2]) auseinandersetzt, ist bezeichnend. Von Perserfreundlichkeit zeigt Platon trotz der Anerkennung der Tüchtigkeit einzelner auch sonst keine Spur.[3]) Im Gegenteil. In den „Gesetzen" III p. 692 C ff. rühmt

---

[1]) *σκολιός* und *εὐθύς* als t. t. des Schlechten und Guten besonders bei Platon; siehe L. Schmidt „die Ethik der alten Griechen" I S. 353 und S. 397. Anm. 41. Der physisch *σκολιός* auch geistig *σκ.* bei Theognis 535, 536.

[2]) Sonst erscheint der „Perserkönig" bei Platon als sprichwörtlich gewordener Repräsentant der Macht (Gorg. 470 D E, Soph. 230 D, Phaedr. 258 C, Euthyd. 274 A, Apol. 40 D, Lys. 209 D u. ö.) oder großen Reichtums (Lysis 211 E, Menon 78 D f.) und großer Pracht.

[3]) Die Worte Menon p. 78 D: „Gold und Silber zu erwerben ist Tugend wie Menon sagt, *ὁ τοῦ μεγάλου βασιλέως πατρικὸς ξένος*" enthalten zugleich eine boshafte Anspielung auf die perserfreundliche Haltung des thessalischen Fürstenhauses der Aleuaden in den Perserkriegen, der sie auch einen Teil ihres Reichtums verdanken. — Menon p. 90 A heißt es vom Vater des Anytos, er sei reich geworden durch eigene Tüchtigkeit *οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου οὐδὲ δόντος τινός, ὥσπερ ὁ νῦν νεωστὶ εἰληφὼς τὰ Πολυκράτους χρήματα Ἰσμηνίας ὁ Θηβαῖος ...* Ismenias gehörte zu den theban. Demokraten, die vom Perserkönig Gold annahmen, damit sie ihren Staat zum Kriege gegen Sparta brächten (vergl. E. Meyer, G. d. A., Bd. V, § 855 u. A.), und wurde später als „Hochverräter, der die Nation an die Perser verraten habe, zum Tode verurteilt." (Meyer a. a. O., S. 299.) cf. de rep. I p. 336 A. — Schon seine Anschauung über Tyrannis und Königsherrschaft bewahrten Platon vor Überschätzung der „Mutter der Tyrannis", wie er de legg. III p. 693 D den persischen Staat nennt, der trotz der guten Anläufe von Kyros und Dareios von dem Ideal: „Freiheit, beschränkt und gelenkt von Weisheit und gegenseitiger Liebe" immer mehr sich entfernte und nun ein Gemisch von

er in schönen Worten die Verdienste von Athen und Sparta um die griechische Freiheit und brandmarkt die Haltung von Argos und anderen Staaten, als es galt „den Barbaren“ — das ist die einzige Stelle, die ich in Platon vom Menex. abgesehen finde, wo die Perser oder der Perserkönig „der“ Barbar genannt werden p. 692 E, — abzuwehren.[1] „Wollte einer über den damaligen Krieg (gemeint ist der gegen Xerxes 480 v. Chr.) sprechen, so müßte er Hellas viel vorwerfen, was gar nicht rühmlich war. Ja, wollte man sagen, Griechenland habe sich verteidigt, so wäre das schon nicht richtig; nein, hätte nicht Athens und Spartas Zusammenhalten die drohende Knechtschaft abgewehrt, so bildeten wohl jetzt die gesamten griechischen Stämme ein zusammenhangloses Gemisch, barbarische Völker unter Griechen, Griechen unter Barbaren, genau so wie das Völkerkonglomerat, über dem nun die Perser despotisch regieren, auseinandergerissen und bunt durcheinander gewürfelt“ (de legg. III p. 692 E, 693 A). Das sind Worte eines Patrioten, dem die Gegenwart trotz der tief von ihm beklagten Uneinigkeit seines Volkes zeigt, daß man den Vorfahren die Erhaltung der griechischen Nation und des griechischen Volkstumes zu danken hatte.

Ich kehre zu den 16 Beispielen zurück. In der Theaet. Stelle (p. 175 A) zeigen die Gegensätze: Reiche — Bettler, Könige — Sklaven, Griechen — Barbaren die tiefe Kluft, die den Griechen von dem Barbaren trennt. Die übrigen Beispiele enthalten, wie gesagt, in dem formelhaften Charakter der Verbindung kein Urteil. Ähnlich formelhaft ist es, wenn Sokrates im Phaedon p. 78 A zu seinen Anhängern vor seinem Sterben auf die Frage, wer ihn für sie ersetzen solle, sagt: den Mann müßt ihr eifrigst suchen; Griechenland ist ja groß und viele tüchtige Männer darinnen, zahlreich sind auch die Völker der Barbaren. — Eine auch nach den logischen Forderungen korrekte Ausdrucksweise ist es, wenn es im Kritias heißt (p. 109 A) *τὰ μὲν δὴ πολλὰ ἔθνη βάρβαρα καὶ ὅσα Ἑλλήνων ἦν γένη τότε καθ' ἕκαστα ἡ τοῦ λόγου διέξοδος . . . . δηλώσει.*

Völkerschaften ohne gemeinsame verbindende Interessen unter einem despotischen Regimente darstellt (693 A, 697 C).

[1]) Argos u. a. schlossen sich der griechischen Eidgenossenschaft nicht an (vergl. Busolt, gr. G. 2. Aufl. II, S. 657).

Die Beziehung auf die Sprache, die beim Begriffe *βάρβαρος* wesentlich war, rechtfertigt es, wenn ich Platons Stellung zu den Barbarensprachen zunächst betrachte. Wie alles Bestehende seit Mitte des 5. Jahrhunderts nach den Gesichtspunkten *φύσει* — *νόμῳ* geprüft und unter diese Schlagwörter eingeordnet wurde, so auch die Sprache. Unklar wie alle Schlagwörter waren auch diese trotz der scheinbaren Klarheit verschiedener Deutung fähig. So kam bei dem Streite, ob die Sprache *φύσει* oder *νόμῳ* sei, nicht in erster Linie ihr Ursprung in Betracht, sondern ihr Verhältnis zur Erkenntnis, d. h. ob die sprachliche Bezeichnung das Wesen des Bezeichneten richtig gebe, so daß man dieses aus der Benennung erschließen könne. Daß die Wörter gemacht, gegeben sein müssen, stand stillschweigend fest; nur ob sie richtig gegeben sind oder nicht, das war die Frage.[1]) Also um die *ὀρθότης ὀνομάτων*[2]) und um die Frage drehte sich der Streit, ob man durch den Namen zur Erkenntnis des Wesens eines Dinges kommen kann. Das Problem der Wortbildung greift Platon im Kratylos an, einem für die Erklärung überaus schwierigen Dialog. Ich brauche nicht auf den Streit über das schließliche Ergebnis der Untersuchungen im Kratylos eingehen,[3]) für meine Zwecke ist nur von Bedeutung, ob und in welchem Sinne bei Platon die ausländischen Sprachen berücksichtigt werden. Merkwürdigerweise ziehen die Vertreter beider Richtungen im Kratylos die barbarischen Sprachen ebenso wie die griechische zum Beweise für ihre Aufstellungen bei.

---

[1]) Ich folge hierin Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, Berlin 1863 (die 2. Aufl. war mir nicht zugänglich), S. 75 ff.; seine Darlegungen von S. 39—110 sind für das Verständnis von Platons Kratylos unerläßlich.

[2]) Sind die Benennungen richtig, so sind sie nicht von der Willkür des einzelnen abhängig, also *φύσει*; sind sie nicht richtig, so sind sie beliebiger Umänderung unterworfen, da sie dann nur willkürlicher Übereinkunft ihre Bedeutung verdanken, *ξυνθήκῃ καὶ ὁμολογίᾳ, νόμῳ καὶ ἔθει* Krat. p. 384 D.

[3]) Nach Bergk Gr. L. IV 456 wäre Platons Ansicht: „auf die Bildung der Spr. hat ebenso sehr die richtige Erkenntnis des Wesens der Dinge wie äußerliche Anschauung, Willkür oder Gewöhnung eingewirkt: neben dem naturgemäßen Ausdruck stoßen wir überall auf Konventionelles“ nach Steinthal a. a. O. S. 103 . . . „es sind nicht zwei Prinzipe *ἔθος* und *φύσις* in der Sprache nebeneinander wirksam, sondern nur jenes. So hat sich denn das Ergebnis der Untersuchung, nachdem zuerst gezeigt war, die Benennungen müßten notwendig *φύσει* sein, dennoch schließlich ganz umgekehrt und diese erscheinen nunmehr durchaus *νόμῳ*.“ Vergl. auch Dümmler, Akademika S. 129—154.

Der Annahme des Kratylos gegenüber, es gebe für jedes einzelne Ding nur eine ihm von Natur zukommende und angemessene Bezeichnung (p. 383 A), scheint der Hinweis auf die Existenz der verschiedenen Sprachen allein schon genügende Durchschlagskraft zu besitzen. Der Einwand lag nah genug; Hermogenes, der Vertreter der Konventionstheorie, spricht ihn mit Berufung auf die Dialekte und Barbarensprachen aus (p. 385 D). Die *φύσει*-Theoretiker mochten ihn oft genug gehört haben; ihre Ansicht änderte er nicht, er vertiefte sie; sie erklärten, wenn nicht Platon mit dem folgenden Satze schon Eigenes gibt (p. 383 A): es gibt eine von den zufälligen und willkürlichen Bezeichnungen der verschiedenen Sprachen unabhängige, in sich richtige Benennung jedes Dinges.[1]) Ist in diesen beiden Stellen (p. 383 A u. 385 D) die grundsätzliche Gleichberechtigung der barbarischen mit der griechischen Sprache nicht weiter betonte Voraussetzung, so wird sie von Sokrates p. 389 D E besonders hervorgehoben. „Wenn nicht jeder Gesetzgeber (*νομοθέτης* in dieser Erörterung = *ὀνομάτων θέτης* = Sprachschöpfer) bei der Namengebung der gleichen Silben sich bedient, darf man nicht vergessen, daß auch nicht jeder Schmied sich des gleichen Eisens bedient, wenn er das gleiche Werkzeug für denselben Zweck verfertigt. Das Werkzeug (i. e. der Name) ist gleichwohl richtig, sobald es die gleiche Idee wiedergibt (*ἕως ἂν τὴν αὐτὴν ἰδέαν ἀποδιδῷ*), mag es nun ein Mann bei uns oder bei den Barbaren schaffen." Dieser Gedanke wird in der gleichen Fassung dreimal[2]) ausgesprochen p. 390 A zweimal, dann p. 390 C; am schärfsten 390 A *οὐκοῦν οὕτως ἀξιώσεις καὶ τὸν νομοθέτην τόν τε ἐνθάδε καὶ τὸν ἐν τοῖς βαρβάροις, ἕως ἂν τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος ἀποδιδῷ τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἐν ὁποιαισοῦν συλλαβαῖς, οὐδὲν χείρω νομοθέτην εἶναι τὸν ἐνθάδε ἢ τὸν ὁπουοῦν ἄλλοθι;* — Man hört es diesen Worten an: hier wird einem tief eingewurzelten Vorurteil über die barbarischen Sprachen mit Entschiedenheit entgegengetreten. Mit der gleichen objektiven Unbefangenheit erkennt Platon Entlehnungen aus fremden Sprachen an. p. 409 D E macht dem Sokrates die Ableitung des Wortes *πῦρ* Verlegenheit. Da will er ein Auskunftsmittel für alle solche Fälle einführen: er glaubt, daß die Griechen, zumal die unter der Botmäßigkeit

[1]) cf. Natorp, Platons Ideenlehre, Leipzig 1903, S. 120.

[2]) Ein 4. Mal in der von Schanz als sp. Einschiebsel betrachteten Stelle 437 D.

von Barbaren lebenden, viele Wörter von den Barbaren überkommen haben, deren Richtigkeit man nicht in ihrer griechischen Form, sondern in der Form prüfen müsse, die sie in der fremden Sprache haben. *πῦρ* nun lasse sich schwer mit der griechischen Sprache in Verbindung bringen, während andrerseits die Phryger mit einer geringen Abweichung so das Feuer nennen; auch bei Wasser, Hund u. a. sei es so. (*φανεροί εἰσιν οὕτως αὐτὸ καλοῦντες Φρύγες, σμικρόν τι παρακλίνοντες· καὶ τό γε ὕδωρ καὶ τὰς κύνας καὶ ἄλλα πολλά* p. 410 A). Also vermutet er für *πῦρ* barbarischen Ursprung. — Lassen wir die Frage, ob Platon in diesen Wörtern mit Recht phrygische Lehnwörter sieht,[1]) wo wir vielleicht gemeinsames Sprachgut erkennen:[2]) die Erkenntnis, daß es Lehnwörter in der griechischen Sprache gebe, gehört zu den vielen einwandfreien und treffenden Beobachtungen, die Platon im Kratylos bietet. (Berücksichtigung der Dialekte bei der Erklärung von Wörtern, *ξενικὰ ὀνόματα* p. 401 C *οὐσία — ἐσσία — ὠσία*; die alten Sprachformen werden aufgesucht p. 398 B 398 D 410 C 419 A 421 D u. ö.; die Bemerkung, daß die Frauen alte Formen am zähesten festhalten p. 418 C, vergl. Steinthal a. a. O. S. 98.)[3]) Ob es sich bei der Annahme von Entlehnungen um einen von Platon neu eingeführten und ernst gemeinten Erklärungsversuch handelt? Man weiß ja freilich im Kratylos nie recht, was Spott, was Ernst, was tastender Versuch Wege zu finden, die zum Ziele führen, und

---

[1]) Bergk, Gr. L. I S. 42, A. 18 meint *πῦρ*, unser „Feuer", im Umbrischen pir, nannten die Phryger vielleicht *πύιρ*, eine Form, die noch bei Simonides fr. 59 sich erhalten hat. Wenn Pl. *ὕδωρ* auf phryg. Ursprung zurückführt, so erinnerte er sich wohl an das phryg. *βέδυ*, was sich in alten orph. Liedern und in hierat. Formeln erhalten hat.

[2]) P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, Göttingen 1896, S. 217 ff., bes. 220, weist auf die nahe Verwandtschaft zwischen Phrygisch und Griechisch hin, bes. gegen Lagarde, Pauli und Hirt. — S. 230 nimmt er ein phryg. Wort kun (oder kan?) = Hund *κύων* an, vergl. noch S. 388 die Namenerklärung des Gottes und Königs *Καν-δαύλης* Hundswürger; vergl. auch S. 239, „daß aber der phryg. Wortschatz ganz besonders mit dem griech. zahlreiche Berührungen aufwies, war . . . schon Platon aufgefallen. Die Wörter, welche er anführt, *κύνες, πῦρ, ὕδωρ* (phryg. *βέδυ*) kommen freilich auch in anderen idg. Spr. vor und was in *ἄλλα πολλά* steckt, wissen wir nicht. Aber die phryg. Inschr., so kurz und gering an Zahl sie sind, genügen doch Platons Angabe zu bestätigen."

[3]) Von der sorgfältigen Sprachbeobachtung Platons zeugt auch die Bemerkung, daß viele *ξένοι Ληθώ* sprechen statt *Λητώ* (p. 406 A) u. a.

was wehmütige Selbstironie über die Vergeblichkeit aller Versuche ist; aber ich glaube, wir dürfen beide Fragen bejahen, auch nach der Art, wie er den Gesichtspunkt einführt: *εἰσάγω μηχανήν* (409 D)..., *σκέψαι δὴ ὃ ἐγὼ ὑποπτεύω περὶ αὐτοῦ* ... (409 D) und wie er abschließt: man darf solche Dinge nicht erzwingen wollen (... *οὐ* .. *δεῖ ταῦτα προσβιάζεσθαι, ἐπεὶ ἔχοι γ' ἄν τις εἰπεῖν περὶ αὐτῶν* 410 A). 421 C D, als Hermogenes nach der *ὀρθότης* der Wurzelwörter *τὸ ἰόν, τὸ ῥέον, τὸ δοῦν* fragt, kommt Sokrates wieder auf den Ausweg, barbarische Herkunft anzunehmen, fährt aber dann fort: „Vielleicht trifft es wirklich zu, vielleicht aber kann man die erste Bezeichnung nimmer ausfindig machen; denn bei den vielfachen Wandlungen kann der alte Ausdruck, gegen den jetzt gebräuchlichen gehalten, wie ein ausländischer erscheinen.“ Auf die Zustimmung des Hermogenes sagt dann Sokrates: *λέγω γὰρ οὖν εἰκότα.* Platon läßt also keinen Zweifel, daß er in seinem Erklärungsversuch kein Universalmittel sieht. Im weiteren Verlaufe der Untersuchung über die *ὀρθότης* der Wurzelwörter kommt er zu der folgerichtig gewonnenen, wenn auch komisch anmutenden (*γελοῖα* p. 425 C) Ansicht, daß das Wesen der bez. Dinge durch die Buchstaben und Silben nachgebildet sein müsse p. 425 D. Einen besseren Weg gebe es nicht. Zu sagen: die Götter hätten die Wurzelwörter gegeben, also seien sie richtig, umgehe nur die Schwierigkeit mit Hilfe des deus ex machina. Die Annahme barbarischer Herkunft der Wurzelwörter oder ihrer Unerklärlichkeit wegen ihres Alters erscheinen ihm auf dem nun gewonnenen Standpunkte von relativ geringer Bedeutung für die Etymologie. Daraus aber folgt nicht, daß es ihm von Anfang an mit diesen Erklärungen nicht ernst war, daß er also von p. 409—426 sich selber genarrt habe.

Interessant ist eine Angleichung an die Volksanschauung vom hohen Alter der Hellenen p. 425 E, wo Sokrates fragt: Ist die neue Ansicht über die *ὀρθότης* der Wurzelwörter besser oder jene: wir hätten sie von Barbaren und es wären also Barbaren älter als wir? Die Ansicht, die Griechen seien älter als die Barbaren, finden wir bei Platon mehrmals: im Tim. p. 23 D E ist das fingierte Alt-Athen 1000 Jahre älter als das ebenfalls von Athene gegründete, ihm in den Einrichtungen sehr verwandte Saïs. Kratylos p. 397 C D heißt es, die Griechen hätten in ihren Ansichten über Götter eine Entwicklungsstufe (Sonne, Mond, Erde, Sterne seien Götter) bereits lange hinter sich, die jetzt die meisten Barbaren noch einnehmen.

Haben wir uns im Kratylos von der objektiven Unbefangenheit Platons gegenüber den barbarischen Sprachen überzeugt, dann werden wir eine andere Stelle richtig auffassen: Protag. 341 C. „Was, meinst du, Sokr., wollte Simonides anders sagen als dies (daß nämlich *χαλεπόν* = *κακόν* sei) und dem Pittakos vorwerfen, *ὅτι τὰ ὀνόματα οὐκ ἠπίστατο ὀρθῶς διαιρεῖν ἅτε Λέσβιος ὢν καὶ ἐν φωνῇ βαρβάρῳ τεθραμμένος;*" Das sieht ja aus, als hätte Platon den Dialekt der äol. Lesbier für eine barbarische Mundart angesehen. Selbst ein Kenner wie Bergk, Gr. L. I S. 37 u. A. 8, ist diesem Irrtum verfallen: „Plato findet den Dialekt der Lesbier, die doch einem der edelsten Zweige des äolischen Stammes, den Achäern, angehören, die Sprache des Pittakos, Alkaios und der Sappho, barbarisch." — Die Worte im Prot. spricht aber der Sophist Prodikos aus Keos um sich als Fachmann für Synonymik zu blamieren; Platon benützte sie zur Charakterisierung des Mannes mit dem engen Horizont und bereichert eine der feinsten Persiflagen, die wir auch bei Platon selbst nicht leicht übertroffen finden, die Besprechuug des simonid. Gedichtes p. 339—347 A, um einen neuen Zug.

Seitdem wir aus dem 1902 gefundenen Nomos des Timotheos („Thimotheos, Die Perser, hrsgeg. v. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Leipzig 1903, S. 20 u. 21 u. S. 50) an dem griechisch radebrechenden Phryger sehen, daß der Grieche auch in einem ernsten Gedicht keinen Anstoß daran nahm ein mehr als barbarisches Griechisch von einem Barbaren zu hören, fragen wir, ob in den platon. Dialogen auch etwa Ausländer durch ihre Sprache charakterisiert werden. Platon benützt dies Mittel selten. Zwar der Eunuch des Kallias, bei dem Protagoras abgestiegen war, schlägt in der Wut über die Masse der Sophisten, die schon das Haus seines Herrn füllen, dem Sokrates und dem jungen Hippokrates mit dem Ruf *Ἔα*[1]) *σοφισταί τινες· οὐ σχολὴ αὐτῷ* die Türe vor der Nase zu, gebraucht auch dann die despektierliche Anrede *ὦ ἄνθρωποι.* — Und als im Lysis die *παιδαγωγοί* des Menexenos und Lysis verlangten, daß sie heimgehen, merkten sie nicht auf die Bitten des Sokrates uud der anderen, sondern *ὑποβαρβαρίζοντες ἠγανάκτουν*; sie schienen auch bezecht zu sein (Lysis p. 223 A). — Der Sklave des Menon, der mathem. Erörterungen ohne Schwierigkeit folgt, ist Grieche, *οἰκογενής*, wie Menon nicht ohne

[1]) Der Ausruf kommt bei Platon nur hier vor Prot. p. 314 D.

Stolz hinzusetzt (Meno p. 82 B); sonst treten Sklaven in den Dialogen nicht hervor. — Bei der Zeichnung des Sophisten Thrasymachos aus Chalkedon am thrak. Bosporus ist es mir wahrscheinlich, daß ihn Platon als einen in seiner halbbarbarischen Heimat ohne feinere griechische Manieren aufgewachsenen Menschen schildern wollte[1]) (de rep. I p. 336 B ff.). Der thrak. Arzt im Charm. p. 156 D ff., mit dem Sokrates zusammengetroffen sein will, redet zwar sehr eingebildet gegenüber den griechischen Ärzten, drückt sich aber ganz manierlich aus.[2])

Wichtige Stellen für Platons Anschauungen über die B. finden wir in dem „Staate". IV p. 435 C ist die Untersuchung auf die Seele gekommen und die Frage nach den Seelenteilen erhoben worden. Hier wie an anderen Stellen werden drei Teile der Seele aufgestellt: der vernünftige Teil (*τὸ φιλομαθές* p. 435 E *τὸ μὲν ᾧ μανθάνει ὁ ἄνθρ.* IX p. 580 D), die ganz auf die Erkenntnis des wahren Wesens, der Wahrheit gerichtete Kraft, die sich um Besitz und Ehre nicht kümmert (p. 581 B); die kraftvolle Willensbetätigung, der Mut (*τὸ θυμοειδές* p. 435 E *τὸ δὲ ᾧ θυμοῦται* p. 580 D) und zuletzt die sinnliche Begehrlichkeit, die auf Essen, Trinken u. dergl. gerichtete heftige Begierde (cf. p. 580 E *φιλοχρήματον* und p. 581 A B . . *φιλόνικον καὶ φιλότιμον*). Die offensichtliche Abstufung wird p. 583 A noch besonders betont. Von diesen drei Teilen ist in den Seelen der einen dieser, der anderen jener das Herrschende (p. 581 C *ἄρχει ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν μὲν τοῦτο, τῶν δὲ τὸ ἕτερον ἐκείνων, ὁπότερον ἂν τύχῃ*). Es gibt also, ethisch betrachtet, drei Gattungen Menschen: *διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἀνθρώπων λέγωμεν τὰ πρῶτα τριττὰ γένη εἶναι, φιλόσοφον, φιλόνικον, φιλοκερδές* (p. 581 C). Der mit der höheren Anlage Ausgestattete kennt die niedrigen, aber sie gewinnen keine Herrschaft über ihn;

---

[1]) „Wie ein wildes Tier stürzt er auf uns los um uns zu zerreißen (336 B)." „Was faselt ihr da herum?" Sokrates verliert vor Schreck fast die Sprache und tut ganz ängstlich. — Vergl. des Thrasym. wildes Gebaren p. 338 C ff., die ungezogenen Reden: *συκοφάντης γὰρ εἶ, ὦ Σώκρατες, ἐν τοῖς λόγοις* (340 D) . . *πρὸς ταῦτα κακούργει καὶ συκοφάντει* (341 B) oder 343 A, wo er Sokrates fragt: Hast du eine Amme? und auf die verwunderte Frage, was er meine, fortfährt: Weil sie dich so rotznasig (*κορυζῶντα*) läßt und dich nicht schneuzt, was du recht nötig hättest.

[2]) Nicht einmal dialektische Formen gebraucht Platon ohne erklärenden Zusatz: Phaedon p. 62 A *καὶ ὁ Κέβης ἠρέμα ἐπιγελάσας· Ἴττω Ζεύς, ἔφη τῇ αὑτοῦ φωνῇ* (= boiotisch) *εἰπών.*

dem niedriger Stehenden wird es auch bei eifrigem Streben nicht leicht von den höheren zu kosten (p. 582 B). So wie nun der einzelne durch das Überwiegen dieses oder jenes Seelenvermögens seine Eigenart erhält, so zeigt auch die Nation einen Grundzug als den im Volkscharakter herrschenden. Sokrates sagt p. 435 E: „Wir müssen annehmen, daß in jedem von uns die gleichen Kräfte und Charaktereigenschaften sich finden wie in den Staaten; denn sie sind nur von den einzelnen in die Staaten gekommen.“ Und so zeigen denn *οἱ κατὰ τὴν Θρᾴκην τε καὶ Σκυθικὴν καὶ σχεδόν τι κατὰ τὸν ἄνω τόπον . . . τὸ θυμοειδές; — τὸ φιλομαθές* darf man wohl in erster Linie unseren Gegenden zuschreiben *περὶ τὸν παρ' ἡμῖν μάλιστ' ἄν τις αἰτιάσαιτο τόπον; — τὸ φιλοχρήματον περὶ τούς τε Φοίνικας εἶναι καὶ τοὺς κατὰ Αἴγυπτον φαίη τις ἂν οὐχ ἥκιστα.* Die in den natürlichen Anlagen begründete Überlegenheit der Griechen spricht hier Platon als eine Erfahrungstatsache aus. Eine Aufzählung und Verteilung sämtlicher Barbarenvölker unter die einzelnen Kategorien will er nicht geben, die angeführten sollen nur als naheliegende Beispiele dienen. Eine eingehende Begründung der Klassifikation: Griechen = *φιλομαθεῖς*, Thraker und nördliche Barbaren = *θυμοειδεῖς*, Phöniker und Ägypter = *φιλοχρήματοι* unterlässt Platon; wir können aber seine Motive erschließen. Er führt bei den drei Gruppen die geographische Lage an: *κατὰ Θρᾴκην... καὶ σχεδόν τι τὸν ἄνω τόπον — περὶ τὸν παρ' ἡμῖν τόπον — περὶ τοὺς Φ. καὶ κατὰ Αἰγ.* Offenbar hat er in ihr und in der durch sie bedingten Verschiedenheit des Klimas wohl nicht den einzigen, aber einen ausschlaggebenden Grund für die Verschiedenheit des Volkscharakters gesehen. Den Griechen ist schon früh die Erkenntnis aufgegangen, dass ein Zusammenhang zwischen den physischen Verhältnissen und der geschichtlichen Entwicklung der Völker bestehe. Seit im 5. Jahrhundert ungefähr gleichzeitig mit Herodot der Arzt Hippokrates in seiner Schrift *περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων* das Problem zu lösen gesucht hat, ist es nie mehr ganz aus der griechischen Geschichtschreibung verschwunden.[1]) Auch die Philosophie hat „mit aller Entschiedenheit eine genaue Landes- und Volkskunde als eine der Hauptgrundlagen politischer Erkenntnis und Praxis anerkannt“ (Pöhlm. a. a. O. S. 59). Insbesondere Platon. Er hat (de legg. V p. 747 D) die

[1]) cf. Pöhlmann, „Hellenische Anschauungen über den Zusammenhang zwischen Natur und Geschichte“. Leipzig 1879.

einzelnen physikalischen Verhältnisse hervorgehoben, die ihm einen guten oder schlimmen Einfluß auf Körper wie auf das Seelenleben zu haben schienen: das System der Luftströmungen, die Temperatur der Atmosphäre, die Beschaffenheit des Wassers und der Nahrung.[1]) Daneben hat er den Einfluß von Erziehung und Gewöhnung, von geistiger Kultur und öffentlichem Leben betont (z. B. Tim. p. 87 A B). Daß auch an unserer Stelle (de rep. IV p. 435 E) die Charakterverschiedenheit der Völker im wesentlichen auf geographische Gründe zurückgeführt zu denken ist, wird aus der Angabe der geographischen Lage im Zusammenhalt mit dem, was Platon sonst über den Charakter des einen oder anderen der genannten Völker bemerkt, sehr wahrscheinlich. Über Attika — an dies ist bei *περὶ τὸν παρ' ἡμῖν τόπον* hauptsächlich zu denken — heißt es im Tim. p. 24 C. Athene habe es als Wohnsitz für die Athener ausgesucht in der Erkenntnis, daß die dort herrschende glückliche Mischung der Jahreszeiten die verständigsten Männer erzeugen würde; die krieg- und weisheitliebende Göttin wählte die Stätte, die ihr sehr ähnliche Menschen hervorbringen würde (*ἐκλεξαμένη τὸν τόπον... τὴν εὐκρασίαν τῶν ὡρῶν ἐν αὐτῷ κατιδοῦσα, ὅτι φρονιμωτάτους ἄνδρας οἴσοι* u. s. w.). Ähnlich im Kritias p. 109 C. Hephästus und Athene, die die Liebe zur Kunst und Weisheit teilten, bekamen Attika *ὡς οἰκείαν καὶ πρόσφορον ἀρετῇ καὶ φρονήσει πεφυκυῖαν*, u. ä. p. 111 E. — Von den Phönikern und Ägyptern spricht Platon in den Gesetzen in ähnlichem Zusammenhang V p. 747 C ff. Die Kenntnis der Zahlenverhältnisse ist für die Verwaltung des Hauses wie des Staates, für alle Künste wichtig. Dies Studium regt den Geist an, weckt auch schläfrige Naturen und macht sie lernfreudig, schärft Verstand und Gedächtnis. Aber eine der Unfreiheit des Geistes, der Gewinnsucht entgegenwirkende Bildung ist nötig, sonst erntet man statt der Weisheit die bekannte Geriebenheit der Ägypter, Phöniker und vieler anderer Völker (*τὴν καλουμένην πανουργίαν ἀντὶ σοφίας*). Unter den zu dieser *πανουργία* führenden möglichen Ursachen nennt er neben

---

[1]) Welchen Wert Platon auf richtige Ernährung legt, hat Teichmüller, Literar. Fehden im 4. Jahrh., Breslau 1884, II. S. 179—202 (Pl. Diät) erwiesen. — In den obengenannten Gesichtspunkten berührt sich Platon mit Hippokrates, kommt aber zu abweichenden Resultaten (Pöhlm. a. a. O. S. 60, 61). Den Einfluß der Lage am Meere auf das Volksleben hat Platon stark einseitig ausgeführt (de legg. IV, p. 704 ff.); sein Schüler Aristoteles korrigiert ihn darin; vergl. Pöhlm. a. a. O. S. 62—65.

der Unfreiheit der Erwerbstätigkeiten einen schlechten Gesetzgeber, ein Mißgeschick, εἴτε καὶ φύσις ἄλλη τις τοιαύτη z. B. Einfluß des Klimas und der Nahrung; denn einzelne Gegenden zeichnen sich vor anderen aus in der Erzeugung von besseren oder schlechteren Menschen (πρὸς τὸ γεννᾶν ἀνθρώπους ἀμείνους καὶ χείρους p. 747 D). — Die Thraker rechnet er (de legg. I p. 637 D E) mit den Skythen, Persern, Karthagern, Kelten und Iberern[1]) zu den πολεμικὰ γένη, die im Weingenuß unmäßig sind; die Thraker sind die unmäßigsten; bei ihnen trinken Männer und Frauen ungemischten Wein und besudeln sich in der Trunkenheit damit gegenseitig die Kleider; diese beiden charakteristischen Eigenschaften, Kriegermut und Trunksucht, bringt er dort nicht ausdrücklich mit der geographischen Lage in Verbindung, aber das κατὰ τὸν ἄνω τόπον (de rep. IV p. 435 E) läßt den Schluß zu, daß er in ihr tatsächlich den Grund sieht.[2])

Wenn Platon nach seinen Kenntnissen von den fremden Völkern diesen als Grundzug das geringere Seelenvermögen zuschreibt, den Griechen das höchste, so konstatiert er nach seiner Überzeugung einfach eine Tatsache. Überhebung liegt ihm dabei fern; das zeigt schon die Ausdrucksform. Er ist nicht so beschränkt zu sagen: jeder Grieche ist nur von dem ernsten Streben erfüllt die Wahrheit zu erforschen, Besitz und Ruhm kümmern ihn nicht. Platon wußte ebenso gut wie wir, daß z. B. die Kolonien nicht der schönen Gegenden wegen angelegt waren und daß die die damalige Welt umspannenden Handelsbeziehungen nicht philanthropischen Zwecken dienten, sondern dem Güteraustausch und Erwerb. Wenn er nun gleichwohl sagt: Gewiß! der Grieche treibt auch klug und verständig Handel, er stellt auch im Kriege tapfer und besonnen seinen Mann; aber Handelsgeist und Kriegersinn prägen nicht das ganze und nicht das wahre Wesen des griechischen Geistes aus. Der Trieb nach allseitiger und in sich abgeglichener Bildung,[3]) der Durst nach Wahrheit und Schönheit, die Kraft den auf Erwerb gerichteten Bestrebungen

---

[1]) Karthager, Kelten und Iberer und ihre Gewohnheiten kennt Platon von Sizilien her; Kelten und Iberer waren als Söldner im Dienste des Dionysius I.

[2]) Vergl. die Art, wie Aristoteles seine Einteilung der Barb. begründet Polit. VII p. 1327 b, 27 ff.

[3]) Im Laches p. 188 D wird der zur schönsten Harmonie zusammengestimmte Einklang von Wort und Tat eines Mannes als die „allein griechische Harmonie“ bezeichnet.

nicht auf Kosten der höheren Lebensäußerungen und Lebenswerte eine beherrschende Stellung im Leben des einzelnen wie des Ganzen einzuräumen, die glückliche Mischung der herrschenden Intelligenz mit Tatkraft — das ist der wahrhaft griechische Geist. Kann man angesichts der geschichtlichen Bedeutung des so charakterisierten griechischen Geistes für die Entwicklung der abendländischen Kultur Platon unberechtigter Überhebung zeihen? Freilich, wenn die Ungeheuerlichkeit wahr wäre, mit der H. Müller (in Anm. 8 seiner Übersetzung des Philebos, Band IV S. 762) Platon belasten will, er habe „die Nichtgriechen nicht einmal den Menschen beizählen mögen",[1]) dann —.

In Platons Idealstaat soll die Stellung und Tätigkeit von Mann und Frau gleich sein, d. h. nur in der Hüterklasse, die vom Erwerbs- und Wirtschaftsleben losgelöst, ausschließlich dem Dienste des Staates lebt (de rep. V p. 451 E p. 455 D E VIII p. 540 C). Ist das Ziel der Erziehung gleich, dann auch der Weg zum Ziele: die Frau soll nach dem Maß der Kräfte, in denen sie nur graduell vom Manne sich unterscheidet, gemeinsam mit dem Manne teilnehmen an der Unterweisung in Musik, Gymnastik und auch in den auf den Krieg bezüglichen Dingen, an den Übungen im Waffengebrauch und im Reiten. Obwohl von der Ausführbarkeit dieses Gedankens fest überzeugt (p. 456 C ff.), macht sich Platon auf den Spott der Witzlinge gefaßt.[2]) Er will sie aber nur daran erinnern, daß es noch nicht lange her sei, seit den Griechen schimpflich und lächerlich erschienen sei, was jetzt noch *τοῖς πολλοῖς τῶν βαρβάρων* (p. 452 C), daß nämlich Männer entblößt die gymnastischen Übungen machen.[3]) Nachhaltig beschäftigte Platon das Problem der körperlichen Gymnastik und deren mögliche

---

[1]) Phil. p. 16 A läßt Platon Sokrates sagen: Ein junger Mann, der zum erstenmal hört, daß in jedem Satze Zerlegung der Einheit in eine Mehrheit sich finde, läßt mit seiner Entdeckung niemand mehr Ruhe, nicht Jüngeren, nicht Älteren, nicht Altersgenossen; er schont nicht Vater noch Mutter noch sonst einen Zuhörer, beinahe auch nicht die anderen Lebewesen, nicht nur die Menschen; denn einen Barbaren würde er schon gar nicht schonen, wenn er einen Dolmetscher hätte. Der Sinn dieser scherzhaft gesprochenen Worte kann nicht zweifelhaft sein.

[2]) Zumal da junge und alte Frauen entblößt diese gemeinsamen Übungen mitmachen sollen.

[3]) cf. auch Thukyd. I, 6, 5.

Wirkungen auf die Ausübenden. In den „Gesetzen" I p. 636 B erhebt er gegen die Staaten, die hauptsächlich die gymnastischen Übungen betreiben, den Vorwurf, daß sie die von ihm als widernatürlich gebrandmarkte Erscheinung der Päderastie in erster Linie verschuldeten. Gleichwohl hält er, wenn auch mit Einschränkungen,[1]) an den gymnastischen Übungen auch für die Frauen fest.[2]) Denn der Gedanke im Interesse des Ganzen keine Kraft ungenutzt schlummern zu lassen prägt sich im „Staate" wie in den „Gesetzen" in verschiedenen Forderungen aus. Bei gleichartiger Ausbildung der Geschlechter könnte das Doppelte von dem erreicht werden, was jetzt erreicht wird, also soll die Frau teilnehmen an den Aufgaben der Gesamtheit (de legg. VII p. 805 C). Platon weiß wohl, daß er eine mit den Gebräuchen seines Volkes brechende Forderung stellt, wenn er die Frau auch für den Kriegsdienst vorgebildet wissen will. Daher seine weit ausholenden Einleitungen (de rep. V p. 450 C—452 und de legg. VII p. 797 A), daher die eingehende Berücksichtigung der zu erwartenden Einwände (de rep. IV p. 453 A ff. — 456 C, bes. *ἴσως . . . παρὰ τὸ ἔθος γελοῖα ἂν φαίνοιτο πολλὰ περὶ τὰ νῦν λεγόμενα* p. 452 A) und ebenso in den Gesetzen (VII p. 797 A und 805 B). Um so mehr muß ihm daran gelegen sein, zu dem theoretischen Beweis von der Zweckmäßigkeit den praktischen Beweis der Durchführbarkeit zu erbringen. Die griechische Frau seiner Zeit lieferte ihn nicht: Die Frau in Athen ist auf die Verwaltung des Hauses, auf die „Herrschaft über die Spindel und Wollebereitung" beschränkt (p. 805 E). Die Erziehung der spartanischen Frau ist eine Halbheit trotz einer gewissen Freiheit; auch sie greift nicht in Stunden höchster Gefahr fürs Vaterland zu Schild und Speer (806 A B C). Und doch könnte die Göttin Athene den griechischen Frauen ein Vorbild sein — ein Gedanke, den er VII p. 796 B und

---

[1]) Es sollen nicht mehr wie de rep. IV p. 452 B junge und alte Frauen gemeinsam mit den Männern die körperlichen Übungen machen; Knaben und Mädchen werden vom 6. Jahre ab getrennt (de legg. VII p. 794 C), die roheren Formen des Ringkampfes und Faustkampfes werden ausgeschieden (796 A). Auch der im „Staat" ohne Einschränkung ausgesprochene Gedanke der Wehrpflicht der Frauen in der Hüterklasse erleidet in den „Gesetzen" Einschränkungen (de legg. VII p. 813 E, 814 A B f.).

[2]) Eine nach seinen Grundsätzen erzogene Generation wird den in den Leibesübungen liegenden Gefahren gegenüber gefestigt sein. *Ἀποδυτέον δὴ ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξίν, ἐπείπερ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται* sagt er de rep. V p 457 A von den Frauen der Hüterklasse.

p. 806 B ausspricht. Auch die Frauen ausländischer Völker wie der Thraker und vieler anderer können nicht die Durchführbarkeit seiner Idee zeigen; denn bei diesen Stämmen ist die Stellung der Frau nicht viel verschieden von der des Sklaven (de legg. VII p. 805 D). Aber es gibt ein Volk, bei dem seine Forderung Wirklichkeit ist: „Ich fürchte nicht den Einwand, Reitkunst und körperliche Übungen paßten für den Mann, nicht für die Frau. *ἀκούων μὲν γὰρ δὴ μύθους παλαιοὺς πέπεισμαι, τὰ δὲ νῦν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οἶδα ὅτι μυριάδες ἀναρίθμητοι γυναικῶν εἰσὶ τῶν περὶ τὸν Πόντον, ἃς Σαυρομάτιδας καλοῦσιν, αἷς οὐχ ἵππων μόνον ἀλλὰ καὶ τόξων καὶ τῶν ἄλλων ὅπλων κοινωνία καὶ τοῖς ἀνδράσιν ἴση προστεταγμένη ἴσως ἀσκεῖται*“ (de legg. VII p. 804 E, p. 805 A). Natürlich sieht nun Platon nicht etwa in der Stellung der Sarmatenfrau alle seine Forderungen in der „Frauenfrage“ erfüllt; in der Teilnahme am Kriege erprobt sich nur der auf den Körper bezügliche Teil der Erziehung (de legg. VII p. 795 E); von dem wichtigeren Teil, der musischen Bildung, spricht er in dem Zusammenhange p. 804 E gar nicht. Von der Neigung zeitgenössischer Historiker, wie des Ephoros, Theopompos u. a., die Naturvölker des Nordens zu idealisieren[1]) ist Platon völlig frei; er hat weder Thraker[2]) noch Skythen[3]) noch sonst ein nördliches Volk mit Voreingenommenheit behandelt. Auch wenn er p. 806 B sagt: „Selbst wenn die Frauen immer so lebten wie die spartanischen bis zur Verheiratung, so würden sie die Sarmatinnen nicht erreichen,“ so liegt darin keine

[1]) Vergl. Riese, Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Literatur, Progr. Frankfurt a./M. 1875 und Pöhlmann, Das romantische Element im Kommunismus und Sozialismus der Griechen. (Aus Altertum und Gegenwart. 1895, S. 215 ff.)

[2]) Vergl. de legg. I p. 637 D E und VII p. 805 DE, de rep. IV p. 435 E, auch Theaet. p. 174 — 176 A, bes. 175 D.

[3]) Vergl. Euthyd. p. 299 E, Laches p. 191 B, de legg. I p. 637 D E. — Riese a. a. O. S. 17 sagt: „Es wäre zu verwundern, wenn man nicht auch den Ruhm ihrer Frömmigkeit von beiden Naturvölkern (= Geten und Hyperboreern) auf die Skythen übertragen hätte. cf. Platon Charm. p. 158 A.“ — Diese Bezugnahme ist in jeder Beziehung verfehlt. Gemeint ist Charm. p. 157 A. Daß Platon dort die Geten im Auge haben mag, erschließt man aus *οἵ λέγονται ἀπαθανατίζειν*, indem man Herod. IV 93 u. 94 beizieht; „Frömmigkeit“ wird übrigens an der Stelle gar nicht erwiesen; als Wirkung der in schönen Reden sich vollziehenden Besprechungen erscheint *σωφροσύνη*, nicht *εὐσέβεια*; die Skythen werden an der Stelle überhaupt nicht genannt. Vergl. zu der Stelle meine „Pl. Notizen über Orpheus“, München 1899, S. 15, Anm. 32.

Überschätzung der Sarmatinnen, sondern einfach die Feststellung der Tatsache, daß Frauen, die nicht ernstlich für den Ernstfall des Krieges erzogen werden, hinter denen zurückstehen, die das Waffenhandwerk stets betreiben. Daß er aber die barbarischen Sarmatinnen als Beweis für die Durchführbarkeit seines Gedankens nimmt, zeigt die schon mehrfach beobachtete Unbefangenheit Platons, die wir auch de legg. VII p. 794 D — 795 D sehen. Dort beklagt er, daß wir durch den Unverstand der Mütter und Wärterinnen im Gebrauche der linken Hand sehr unbeholfen sind; mache sich dies schon bei unwichtigen Dingen störend geltend, so erst recht beim Waffengebrauch. Als Beweis, daß man auch die Hände wie die Füße gleichmäßig ausbilden könne, führt er die Skythen an, die nicht bloß mit der Linken den Bogen von sich abhalten und mit der Rechten den Pfeil an sich ziehen, sondern auch umgekehrt. Platon handelt eben nach dem Sinne der Worte, die (Phaedr. p. 275 C) Sokrates tadelnd dem Phädrus vorhält: *σοὶ δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός. οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει;*

Die Forderung die Frau auch im Waffengebrauch und im Reiten für den Krieg vorzubilden hat Platon bereits im „Staate" erhoben (V p. 452 ff.). Dort mußte er die Durchführbarkeit, die er so sehr betont, ebenso wie die Zweckmäßigkeit seines Gedankens rein logisch beweisen; einen historischen Beleg brachte er nicht. Und der wäre doch schon deshalb sehr erwünscht für ihn gewesen, weil die gegen alles Herkommen verstoßende Idee dort zuerst ausgesprochen wurde. Als Platon den „Staat" schrieb, kannte er also offenbar die Sitte der Sarmatinnen selbst noch nicht. Ob er sie dann aus Herodot (IV 116)[1]) oder aus des Hippokrates Schrift *περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων* (LXXXIX ed. Coray)[2]) kennen lernte, ist zunächst gleichgültig. Wichtig ist mir die unabweisbare Schlußfolgerung, daß er sein Postulat über die Teilnahme der Frau an Waffenübungen nicht aus der Nachricht von den Sarmatinnen erst abgeleitet, „entlehnt" haben kann. Schon das Altertum (Ephoros u. a.) hat sich bemüht Platons Originalität herabzusetzen, indem man ihm mehr oder weniger verhüllt vorwarf, er

---

[1]) Kenntnis des herodoteischen Geschichtswerkes läßt sich bei Platon, zumal in seinen späteren Schriften, vielfach nachweisen.

[2]) Berührung mit hippokratischen Gedanken sahen wir oben (S. 29, A. 1), vergl. auch Prot. p. 311 C, Phaedr. p. 270 B C; auch die Rede des Eryximachos im Symposion operiert mit hippokratischen Gedanken (bes. p. 188 A).

habe seine Ideen, besonders die der Weiber- und Kindergemeinschaft der Hüterklasse den Einrichtungen fremder Völker nachgebildet,[1]) während man dabei in Wahrheit einfach unverstandene Einrichtungen einzelner Nordvölker, wie die Polyandrie unter Familiengenossen u. a., nach dem Vorbilde des platonischen Kommunismus auslegte.[2]) Daß sie tatsächlich Platons eigene Idee ist, daß er sie zuerst als ernst gemeinten Vorschlag in die Staatstheorie einführte, sagt er selbst deutlich genug (de legg. VII p. 797 A, 805 B u. Tim. p. 18 C)[3]) und noch deutlicher Aristoteles (polit. II p. 1266 a 30 ff.).

Die für meine Frage lehrreichste Stelle ist de rep. V p. 469 B bis 471 C. Man muß sich den Gedankengang in seiner Geschlossenheit vorhalten. Sokrates hat die Frage gestellt: „Wie werden sich die Krieger unseres zu gründenden Staates gegen die Feinde verhalten?" In der Antwort kommen folgende Gedanken. Es ist ein Unrecht, wenn Griechen über griechische Städte, über Männer, Weiber, Kinder das Joch der Sklaverei bringen; man muß es zur Gewohnheit machen den hellenischen Stamm zu schonen aus Scheu vor der Knechtung durch Barbaren (p. 469 B C). Man soll auch keinen Griechen als Sklaven haben und den übrigen Griechen das gleiche raten. Wir werden in unserem Staat nicht Gefallene berauben, nicht deren Bestattung hindern, nicht erbeutete Waffen in Tempeln aufhängen, am allerwenigsten, wenn sie von Griechen stammen, sofern uns an der freundlichen Gesinnung der übrigen Griechen etwas liegt. Das Verheeren griechischen Landes und die Einäscherung von Wohnungen (*γῆς τμῆσις τῆς Ἑλληνικῆς καὶ οἰκιῶν ἔμπρησις* p. 470 A) soll unterbleiben; denn der griechische Stamm ist unter sich durch Blutsverwandtschaft verbunden, gegen die Barbarenwelt aber fremd

[1]) cf. Riese a. a. O. S. 18 ff., bes. 21. — Pöhlmann, Aus Altertum und Gegenwart S. 216 ff. — Dümmler, Proleg. zu Platons Staat S. 56 und Anm. 1 u. 2.

[2]) Vergl. Neumann, Die Hellenen im Skythenlande. Berlin, 1855, I S. 296 bis 302. Bezeichnend ist Strabon, der VII 3, 7, von den Skythen sagt: *τὰς γυναῖκας πλατωνικῶς ἔχοντες κοινὰς καὶ τέκνα.*

[3]) cf. auch Teichmüller, Liter. Fehden, II. Bd., S. 40—42. Christ, Platon. Studien S. 473 A. 3 (Abh. d. K. B. Akad. d. W. phil.-hist. Kl. XVII. Bd.). Ich muß es mir versagen hier näher auf diese Frage einzugehen, verweise aber auf de rep. V p. 457 C und p. 461 E, wo Platon die Weiber- und Kindergemeinschaft als notwendige Folge aus der übrigen Einrichtung und dem Ziele seines Idealstaates erklärt. Vergl. noch Pöhlmann, Antiker Kommunismus und Sozialismus I S. 280.

und andersgeartet (p. 470 C *φημὶ γὰρ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὑτῷ οἰκεῖον εἶναι καὶ ξυγγενές, τῷ δὲ βαρβαρικῷ ὀθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον*). Kämpfen Griechen gegen Barbaren, so ist das Krieg; denn sie sind Feinde von Natur (*πολεμίους φύσει εἶναι, καὶ πόλεμον τὴν ἔχθραν ταύτην κλητέον*). Kämpfen Griechen gegen Griechen, so sagen wir, sie sind Freunde von Natur und in einem solchen Falle sei Hellas krank, eine solche Feindschaft sei Bruderzwist (*φύσει μὲν φίλους εἶναι, νοσεῖν δ' ἐν τῷ τοιούτῳ τὴν Ἑλλάδα καὶ στασιάζειν, καὶ στάσιν τὴν τοιαύτην ἔχθραν κλητέον* p. 470 C D). So wie bei einem Zwiste innerhalb einer Bürgerschaft die Parteien nicht gegenseitig sich die Acker verwüsten, ihre Ernährerin und Mutter (*τὴν τροφόν τε καὶ μητέρα* p. 470 D), sondern vaterlandsliebend (*φιλοπόλιδες*) den Kampf in Erwartung der Aussöhnung milden Sinnes führen, so sollen es Griechen im Kampfe mit Griechen halten. Der Idealstaat wird notwendig ein griechischer sein, seine Bürger also (!) gut und milden Sinnes;[1]) sie werden ihre Stammesgenossen lieben (*φιλέλληνες*), Hellas als das ihnen zugehörige Land ansehen und gleich den übrigen Hellenen sich an den gemeinsamen Festen beteiligen. „So sollen die Bürger unseres Staates gegen Hellenen verfahren, gegen die Barbaren aber wie jetzt die Griechen unter einander“ schließt Glaukon (p. 471 B) ab. — Platon fordert zunächst eine Milderung des Kriegsrechtes. In den ältesten Zeiten galt der Krieg als das normale Verhältnis zwischen den Staaten;[2]) nach Eroberung einer Stadt wurden die Männer getötet, die Frauen und Kinder in die Sklaverei verkauft. Im Laufe der Zeiten wurde das Kriegsrecht menschlicher. Doch kam es noch im peloponnesischen Kriege vor, daß die Athener die männlichen Einwohner des abgefallenen Skione töteten, die Frauen und Kinder in die Sklaverei verkauften (Thuk. V 32, Xen. Hell. II 2, 3), während die Spartaner es einer Anzahl von Platäern und Athenern so machten (Thuk. III 68). Im Jahre 353 hat Chares „durch Abschlachtung der Bewohner des eroberten Sestos und Verkauf der Weiber und Kinder Athens Namen noch einmal geschändet“ (E. Meyer, G. d. A. V S. 495). Trotz aller noch bleibenden Härte zeigt es einen Fortschritt in der Schätzung des Menschenlebens wie der Zugehörigkeit zum griechischen Volke, wenn die wehrhaften Männer eroberter Städte

[1]) *ἣν σὺ πόλιν οἰκίζεις, οὐχ Ἑλληνὶς ἔσται; Δεῖ γ' αὐτήν, ἔφη. Οὐκοῦν καὶ ἀγαθοί τε καὶ ἥμεροι ἔσονται; Σφόδρα γε* (p. 470 E).

[2]) Vergl. Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen II S. 280 ff.

wie die Frauen und Kinder nur in die Sklaverei kamen.[1]) Platon verwirft bedingungslos, daß Griechen Griechen zu Sklaven machen und als Sklaven besitzen.[2]) Wir erwarten freilich für den Gedanken eine rein ethische Motivierung; die bringt Platon nicht; seine Begründung bleibt zunächst auf dem Gebiet der Politik. Der mögliche Verlust der Freiheit durch Barbaren erscheint wie eine Bestrafung für eine Verletzung der Pflichten, welche die Blutsverwandtschaft auferlegt. Und diese Pflichten gegen die Nation hat vor Platon kein Schriftsteller, so weit wir sehen, in so eindringlicher Weise ausgesprochen.[3]) Platons Kindheit und Jünglingsjahre fielen in die Zeit des peloponnesischen Krieges, der „furchtbarsten Krisis, die in historischen Zeiten das innere und äußere Leben der Nation jemals durchgemacht hat.“[4]) Als junger Mann erlebte er den unter greuelvollen Bürgerkriegen sich vollziehenden Wechsel der Regierungsformen in seiner Vaterstadt. Dann kamen wieder lange Jahre steter Kämpfe der Griechen unter sich, in denen bald die eine bald die andere Partei sich um die Gunst des Perserkönigs bewarb, bis zuletzt der „Königsfriede“ von 387 Griechenlands Schmach besiegelte ohne die Bruderkriege zu beendigen. Dieser Zustand tiefer Erniedrigung brannte vielen auf der Seele. Gegenüber der trostlosen Entwicklung der Geschichte seines Hellenenvolkes liest es sich wie ein schmerzlicher Verzicht auf dauernden Frieden, wenn Platon seinem Volke eindringlich die aus der gemeinsamen Abstammung sich ergebenden Pflichten einer milderen Kriegführung predigt, bei der im Gegner der Bruder und künftige Freund geschont werden soll. Platon hatte schon lange auf eine persönliche Beteiligung an der Politik seiner Vaterstadt verzichtet. Wie er aber innerlich unter der Zerrissenheit seines Volkes litt, darf man auch aus der Tatsache entnehmen, daß er in den „Gesetzen“ ganz ähnliche Gedanken wie im „Staate“ ausspricht. Um die

---

[1]) Büchsenschütz, Besitz und Erwerb im griechischen Altertum, führt S. 111 u. 112 bezeichnende Beispiele an.

[2]) Beispiele, die diese Forderung schon erfüllt zeigen, führt Oncken, Staatslehre des Aristoteles II S 49 an.

[3]) Christ, Pl. Stud. (a. a. O.) S. 490 sieht als Anlaß der ganzen Stelle die Vertreibung der Platäer von Haus und Hof durch die Thebaner 374 v. Chr. an; unmöglich ist das nicht, aber die allgemeinen Kriegsgebräuche machen das Suchen nach besonderem Anlaß überflüssig.

[4]) Pöhlmann, Sokrates und sein Volk, S. 28, nach Thukyd. I 1 (*κίνησις μεγίστη* u. s. w.).

Eigentümlichkeit der auf den Krieg abzielenden kretischen Einrichtungen zu erklären, betont de legg. I p. 625 DE der Kreter, sie seien aus der Erkenntnis erwachsen, daß ein fortwährender Krieg aller gegen alle Staaten bestehe (*πόλεμος ἀεὶ πᾶσι διὰ βίου ξυνεχής ἐστι πρὸς ἁπάσας τὰς πόλεις* p. 625 E). Was die Menschen Frieden nennen, führt nur den Namen; in der Tat aber besteht von Natur für alle Staaten ein von keinem Herold angekündigter Krieg gegen alle (p. 626 A); ja im gleichen Staate, im gleichen Hause, in jedem einzelnen tobt der Kampf. Demgegenüber erklärt der Athener, der Platons Ansichten ausspricht: der Friede, die Versöhnung des unter sich Verwandten ist das Höchste in Familie wie im Staat (p. 627 E, 628 A). Das Beste ist nicht Krieg und Entzweiung, sondern gegenseitiger Friede und Wohlwollen (p. 628 C). Nicht auf den Krieg nach außen, sondern auf das Glück des Staates im Innern richtet der tüchtige Staatsmann zuerst sein Augenmerk (p. 628 D). Dann folgt wieder die Scheidung der zwei Arten von Kriegen (p. 629 C); der gegen Stammfremde wird als weniger anstößig betrachtet (*πρὸς τοὺς ἐκτός τε καὶ ἀλλοφύλους* p. 629 D). In der ganzen Erörterung atmen Platons Worte tiefe und aufrichtige Sehnsucht nach dem Frieden, nach Versöhnung der *ὁμόφυλοι* und *ξυγγενεῖς*, eine Stimmung, die sich aus den für jeden Freund seines Volkes trostlosen Zeitverhältnissen erklärt. Der in der rauhen Wirklichkeit unter den egoistischen Leidenschaften fast erstickte Gedanke der Blutsverwandtschaft der griechischen Völkerfamilie, die nationale Zusammengehörigkeit der hellenischen Stämme wird, zumal im „Staat", stark hervorgehoben[1]) (*τὸ Ἑλλ. γένος αὐτὸ αὑτῷ οἰκεῖον καὶ ξυγγενές — φύσει φίλοι — φιλέλληνες — τὴν Ἑλλάδα οἰκείαν ἡγήσονται* de rep. V p. 470 C u. E).

Als eine erwünschte Folge der Beobachtung nationaler Pflichten erscheint das Aufhören der Bruderkriege und der Zusammenschluß der Griechen gegen die Barbaren (de rep. IV p. 469 C *μᾶλλόν γ' ἂν οὖν οὕτω πρὸς τοὺς βαρβάρους τρέποιντο, ἑαυτῶν δ' ἀπέχοιντο*). Die Worte spricht Glaukon, nicht Sokrates; sie ergeben sich aber ungezwungen als Folge aus den sokratischen Sätzen, werden auch von Sokrates ohne Erwiderung und Einschränkung gelassen, man darf sie also wohl als platonische Ansicht fassen. In den „Gesetzen" wird der

[1]) James Adam, The republ. of Plato, Cambridge 1902, vol. I zu p. 470 C verweist zur Bestätigung von Platons Panhellenismus auf die Stellung, die er dem delphischen Orakel in seinem Staate einräumt de rep. IV p. 427 B C.

Kampf gegen die Barbaren nicht so klar betont, *βάρβαρος* kommt de legg. I p. 625 D — 630 B nicht vor; aber mit den *οἱ ἐκτός τε καὶ ἀλλόφυλοι* (p. 629 D), *οἱ ἔξωθεν πολέμιοι* (p. 628 B) sind doch nur Barbaren gemeint; nach der de rep. V p. 470 C begründeten und hier (de legg. p. 629 D) wiederholten Terminologie würde Platon Griechen nicht *πολέμιοι* nennen, ihre Kämpfe nicht *τὸν ὀθνεῖόν τε καὶ ἔξωθεν πόλεμον* (p. 629 E). Hatte er ein bestimmtes Volk im Auge, als er (de rep. V p. 469 C) sagte: knechtet nicht Griechen, *εὐλαβούμενοι τὴν ὑπὸ τῶν βαρβάρων δουλείαν*, und *μᾶλλόν γ' ἂν οὖν οὕτω πρὸς τοὺς βαρβάρους τρέποιντο*? An die Karthager, die seit Jahrzehnten die Westgriechen in ihrer Existenz bedrohten,[1]) kann man nicht denken, weil in der Zeit, da Platon den „Staat" schrieb,[2]) in Sizilien Friede herrschte.[3]) Aber die Gefahr, daß der Perserkönig seine durch den „Königsfrieden" legitimierte Einmischung in die Wirren der europäischen Griechen dazu ausnützen könnte diesen ebenso die Unabhängigkeit zu nehmen wie den asiatischen Griechen, — diese Gefahr war immer drohend. Daß die Furcht vor dem Großkönig wirklich der Zeitstimmung angehört, zeigen auch die Worte de legg. III p. 685 C *καθάπερ νῦν τὸν μέγαν βασιλέα φοβούμεθα ἡμεῖς*, abgesehen von den Zeugnissen anderer Autoren, Isokrates u. a. Der Gedanke des Zusammenschlusses aller Griechen zum Kampfe gegen die Barbaren, die von Osten und von Westen die hellenische Welt bedrohten, war am wirksamsten zuerst von dem Sophisten Gorgias in der im Jahre 408[4]) gehaltenen Prunkrede *Ὀλυμπικός* ausgeführt worden.[5]) Er hatte die Gefahr, die dem griechischen Westen von den Karthagern drohte, mit Entsetzen erkannt, als die Schreckensnachrichten des Frühjahres 409[6]) aus seiner Heimat eintrafen: das mächtige Selinus war nach 9tägiger

---

[1]) Vergl. ep. VIII p. 353 E, E. Meyer, G. d. A., V § 766—830 § 985 ff.

[2]) 380—370, nach Susemihl, Pl. Philos. II p. 296 u. a.

[3]) E. Meyer, G. d. A. V S. 169.

[4]) Blass, Attische Beredsamkeit, 2. Aufl., I S. 59, setzt die Rede ins Jahr 392 aus nichtigen Gründen; ich folge dem Ansatze von E. Meyer, G. d. A. V S. 333 (§ 907).

[5]) *ὁ δὲ Ὀλυμπικὸς λόγος ὑπὲρ τοῦ μεγίστου αὐτῷ ἐπολιτεύθη. στασιάζουσαν γὰρ τὴν Ἑλλάδα ὁρῶν ὁμονοίας ξύμβουλος αὐτοῖς ἐγένετο τρέπων ἐπὶ τοὺς βαρβάρους καὶ πείθων ἆθλα ποιεῖσθαι τῶν ὅπλων μὴ τὰς ἀλλήλων πόλεις, ἀλλὰ τὴν τῶν βαρβάρων χώραν.* (Philostr. Vitae soph I 9; Diels, Die Fragm. d. Vorsokr. S. 524.)

[6]) Vergl. E. Meyer, G. d. A. V § 769 Anm., S. 64 u. 65.

Belagerung gefallen, 16000 Einwohner ohne Unterschied des Alters und Geschlechtes waren erschlagen, 5000 als Sklaven fortgeführt; bald darauf war Himera gefallen, 3000 Männer wurden in der Stadt erschlagen, alle übrigen Einwohner in die Sklaverei geschleppt, die Stadt dem Erdboden gleich gemacht. Hätten die Karthager den Krieg fortgesetzt, so wäre bei ihrer Uneinigkeit das Los der sizilianischen Griechen entschieden gewesen.[1]) In Griechenland selbst zerfleischten sich die Hellenen in dem mit erbittertster Leidenschaft geführten Bruderkrieg seit über 20 Jahren; Persien hatte hier mit seinem Golde die Hand im Spiele als tertius gaudens, der die Zeit der Ernte abwartete. Aus dieser Lage heraus hat Gorgias die Mahnung an die Griechen zur Einigkeit, zum Kampfe gegen die Barbaren gerichtet, aus dieser Situation will sie verstanden und gewürdigt sein.[2]) Daß er mit ihr die Wünsche und Meinungen besorgter Patrioten aussprach, ist zweifellos. Von nun an verschwand der nationale, der panhellenische Gedanke nicht mehr aus den politischen Zielen des 4. Jahrhunderts. Isokrates hat dem Werben für die nationale Einigung einen großen Teil seines langen Lebens geweiht. „Ihm ist es zu verdanken, daß neben und in der Stimme Athens auch die Stimme der Nation zu Wort gekommen ist“ (E. Meyer, G. d. A. V S. 337).[3]) Auch Platon gehört zu den Verfechtern des National-

---

[1]) E. Meyer, G. d. A. V § 772.

[2]) Ihre zum mindesten symptomatische Bedeutung etwa gar zugunsten des antisthenischen „Archelaos“ schmälern zu wollen, wie Dümmler, Akademika S. 13 u. 15 f. Lust hat, geht nicht an. Wenn Antisth. übrigens wirklich sagte, was D. aus der 13. Rede des Dio Chrysost. erschließen zu können glaubt, „Hellenen und Barbaren taugen gleich wenig und haben es stets getaugt, der Sieg ist immer nur Glückssache,“ — dann kann Gorgias in unseren Augen nur gewinnen. — Ich weiß nicht, was uns berechtigen soll mit Burckhardt Griech. Kult. III S. 341 höhnisch zu sagen: „Von Gorgias werden Festreden in Delphi und Olympia erwähnt, welche dieselbe wohlfeile patriotische Tendenz gehabt haben werden wie später die des Isokrates.“

[3]) Gegenüber der landläufigen Unterschätzung der politischen Bedeutung des Isokrates, dem man mit einer meist nur auf ästhetischen Gründen beruhenden Abneigung nicht gerecht werden kann, vergl. man E. Meyer, G. d. A. V S. 335—337 (§ 908), § 923 (S. 369—372), § 984 (S. 495). — Kaerst, Gesch. des hellenistischen Zeitalters, I S. 91 ff. scheint mir in den etwas verklausulierten Worten über Isokrates und die panhellenische Idee weniger glücklich zu sein als die von ihm bekämpften Gegner, in erster Linie v. Scala, „Isokrates und die Geschichtschreibung“, Verh. d. 41. Vers. d. Philol., München (1891).

gedankens, die der beschämenden Erniedrigung ihres Volkes ein Ende machen wollten. Daß immer noch griechische Staaten zur Erreichung selbstsüchtiger Pläne mit dem Golde des Perserkönigs sich befleckten, zeigt die Verblendung, gegen welche die nationalgesinnten Männer anzukämpfen hatten.

Wer unbefangen die Worte Platons de rep. V p. 469—471 C liest, weiß, was er von den immer wiederkehrenden Behauptungen zu halten hat, die den Philosophen als Kosmopoliten[1]) darstellen möchten. Kosmopolitismus ist Platon fremd. Überhaupt habe ich, je mehr ich mich mit dieser Frage beschäftigte, die Überzeugung gewonnen, daß man neuerdings gar zu leicht bereit ist kosmopolitische Überzeugungen zu finden. So läßt z. B. Dümmler in seinen Akademika S. 258 den Sophisten Hippias den Satz aussprechen: „alle Menschen sind von Natur verwandt“ (vergl. auch s. Proleg. zu Pl. Staat, Basel 1891, S. 27, A.). Bei Beloch, Gr. G. I S. 624 heißt es: „Der Soph. H. sagte, alle Menschen seien von Natur Brüder, zwischen denen nur das Gesetz Schranken errichtet habe.“ W. Nestle, Euripides, S. 365, führt zuerst ein Wort von Demokrit an, „das im Sinne eines die Grenzen der Nationalität überspringenden Weltbürgertums gehalten sei,“ — (Diels, Die Fragm. der Vorsokratiker S. 449 nimmt den von Stob. flor. 40, 7 überl. Satz *ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή. ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος* nicht als demokriteisch,[2]) — dann nennt er besonders Hippias als Vertreter dieser Gesinnung. Da diese

---

[1]) de rep. VI p. 499 C heißt es: „Wenn Philosophen einmal in der unendlichen vergangenen Zeit oder jetzt in irgend einer barbarischen Gegend weit von uns weg (... *καὶ νῦν ἔστιν ἔν τινι βαρβαρικῷ τόπῳ, πόρρω που ἐκτὸς ὄντι τῆς ἡμετέρας ἐπόψεως*) die Regierenden waren oder sind, so will ich beweisen, daß die von uns beschriebene Verfassung bestand, besteht und immer bestehen wird.“ — Wie man daraus lesen kann, was Pfleiderer (Sokrates und Plato S. 480 vergl. auch S. 706) behauptet, daß Platon hier „ganz merkwürdige Anwandlungen dessen zeige, was später Kosmopolitismus heißt: Vielleicht, daß der wahre Staat weit draußen im Ausland entsteht,“ (*νῦν ἔστιν ἔν τινι βαρβ.*?) das verstehe ich nicht, nachdem Platon de rep. V p. 470 E ausdrücklich gesagt hat, daß er sich seinen Staat nur als griechischen denken kann, vergl. oben S. 36 und A. 1.

[2]) An Demokrit hat die Phantasie der antiken Entlehnungsfanatiker sich besonders geübt. Er war nach ihrer Meinung bei den Magiern, Chaldäern, Persern, Ägyptern, Indern, Äthiopiern, Babyloniern und von diesen Völkern hat er bald sein ganzes Wissen bald einzelne Teile „entlehnt“ (cf. die Nach richten bei Diels, Vorsokratiker, S. 365—373).

Ansicht über Hippias auf eine Stelle im Platon zurückgeht, darf ich mich mit ihr hier beschäftigen.

Ich muß mich auf das Notwendigste beschränken um Dümmlers Irrtum nachzuweisen.[1]) Er hat den Satz Protag. p. 337 C aus dem Zusammenhang genommen, der ihm seinen Sinn gibt. Seit p. 334 D herrscht dort zwischen den Hauptteilnehmern des Dialoges Protagoras und Sokrates Streit, der die Fortsetzung des Gespräches in Frage stellt. Nacheinander bemühen sich Kallias, Alkibiades, Kritias, Prodikos auf die Gegner vermittelnd einzuwirken; umsonst. Nun kommt Hippias: *ὦ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ἡμᾶς* (so Schanz mit Heindorf, die codd. *ὑμᾶς*) *συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.* Nach p. 314 E 315 AB sind die Angeredeten Athener, Protagoras v. Abdera, Prodikos der Keer, Hippias selbst aus Elis und andere Griechen, die dem Protagoras aus verschiedenen Städten folgten. „Gesetz und Herkommen trennen uns nach unseren Heimatstaaten; aber der Natur nach sind wir Athener, Sizilier, Eleer, Abderiten u. s. w. gleich, unter uns blutsverwandt, sind Mitbürger.“ Darum wollen wir auch jetzt einig sein, wie es sich für Söhne eines Volkes ziemt! Diese Mahnung und ihre Begründung berühren sich enge mit der seines Zeitgenossen und Kollegen Gorgias, die dieser im *Ὀλυμπικός* aussprach. Und wenn nach Isokrates Paneg. 3 *πολλοὶ τῶν προσποιησαμένων εἶναι σοφιστῶν ἐπὶ τοῦτον τὸν λόγον ὥρμησαν* (i. e. *περὶ τοῦ πολέμου τοῦ πρὸς τοὺς βαρβάρους καὶ τῆς ὁμονοίας τῆς πρὸς ἡμᾶς αὐτούς*), wenn ferner aus dem pseudoplatonischen Hippias II p. 363 C bekannt wird, daß Hippias sich in

[1]) Auf Dümmler berufen sich die genannten Autoren. Nestle hat noch auf die Studien des Hippias über Sitten und Überlieferung nichtgriechischer Völker hingewiesen, deren Ergebnisse in einem Werk über Völkernamen niedergelegt seien. Unser Wissen von diesen „ethnographischen Studien“ ist mehr als unzulänglich: Schol. zu Apoll. III, 1179 *Ἱ. ὁ Ἠλεῖος ἐν Ἐθνῶν ὀνομασίαις ἔθνος τι καλεῖσθαι Σπαρτούς* und Eustath. z. Dionys. Per. 270 (Diels, Vorsokr. S. 548, Nr. 8) *Ἱ. ἀπὸ Ἀσίας καὶ Εὐρώπης τῶν Ὠκεανιδῶν τὰς Ἠπείρους* [nämlich Asien und Europa] *καλεῖ.* Ob man überhaupt in einem Buche über Völkernamen Studien über „Sitten und Überlieferung“ erwarten darf? Nach den beiden Proben nicht. — Die *συναγωγή* scheint nach den von Clemens Strom. VI 15 p. 745 P vielleicht daraus zitierten Worten eine Anekdotensammlung, eine Zusammenstellung gleichartiger Aussprüche berühmter Männer gewesen zu sein (vergl. Diels, Vorsokratiker S. 548, Nr. 4 u. 6).

Olympia oft mit Festreden vernehmen ließ, erscheint die Annahme gerechtfertigt, er habe ebenfalls ὁμόνοια nicht als vage Weltverbrüderung, sondern als die Einigung seiner Zuhörer, der Hellenen, gepredigt.[1]) Weil er die Unverträglichkeit der Griechen sich hier im kleinen abspiegeln sieht, gebraucht er seine Mahnung zur Einigkeit, die er wohl gern im Munde führte. Schreibt man ihm die Ansicht zu, alle Menschen seien gleich, seien Brüder, wie will man dann seinen Stolz auf sein Hellenentum erklären, der aus den Worten spricht (Protag. p. 337 D): „Es wäre eine Schande, wollten wir, die weisesten Hellenen, die jetzt in der Hochburg der Intelligenz von Griechenland (τῆς Ἑλλάδος εἰς αὐτὸ τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας) zusammenkamen, nichts zutage fördern, was solchem Ansehen entspricht, sondern uns herumstreiten wie die geringsten Menschen"? Und im Hippias I p. 291 D zählt er unter die Dinge, die er für die schönsten hält, neben Reichtum, Gesundheit und einer schönen Beerdigung noch τιμᾶσθαι ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων. Auch hätten die Spartaner seine geschichtlichen Vorträge über Stammbäume von Heroen und gewöhnlichen Menschen, über Städtegründungen u. s. w. kaum so gerne gehört, wie er sagt (Hippias I p. 284 C — 285 D), wenn er als Ergebnis seiner Studien die Truglehre von der ursprünglichen Gleichheit und Verwandtschaft aller Menschen vorgetragen hätte.[2])

---

[1]) ὁμόνοια ist offenbar Schlagwort mit diesem politischen Sinne gewesen; Dümmler, Proleg. zu Pl. Staat S. 27 gibt dem Worte die Deutung, als bezeichnete es nur „den idealen gesellschaftlichen Zustand." (cf. dagegen noch aus dem Ἐπιτάφιος des Gorgias ... ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὁμονοίας μὲν τῆς πρὸς τοὺς Ἕλληνας Diels, Vorsokr. S. 524, Nr. 1). — In dem begründenden Satze des Hippias τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές haben wir nur eine mit dem Schlagwort φύσει erweiterte Variante des alten Spruches „gleich und gleich gesellt sich gern". Nestle a. a. O. bringt auf S. 475 A. 19 eine Reihe ähnlicher Sentenzen; bei Platon sagt Sokrates im Gorgias 510 B φίλος μοι δοκεῖ ἕκαστος ἑκάστῳ εἶναι ὡς οἷόν τε μάλιστα, ὅνπερ οἱ παλαιοί τε καὶ σοφοὶ λέγουσιν, ὁ ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ; im Lysis zitiert Sokr. p. 214 A ἀεί τοι τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον als einen Satz der Dichter, οὗτοι γὰρ ἡμῖν ὥσπερ πατέρες τῆς σοφίας εἰσὶν καὶ ἡγεμόνες. Der Vers ist aus ρ 218 aus dem Gedächtnis frei zitiert. Der zweite Teil der Begründung: ὁ δὲ νόμος τύραννος ... klingt verdächtig an die Worte Pindars an, die sich bereits im Gorgias p. 484 BC vonseiten des Sophistenschülers Kallikles eine Verwendung als Zeugnis für seine Ansicht von φύσις—νόμος gefallen lassen mußten. cf. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Gr. u. R. 1863, S. 68 u. A.

[2]) Die Spartaner wissen genau, was sie wollen: von seinen Vorträgen über Astronomie, Geometrie, über das Wesen der Buchstaben und Silben,

Daß Hippias geschichtliches Interesse hatte, leugne ich nicht. Daß er Sitten und Gebräuche fremder Völker aus der Literatur (Herodot, Ktesias, u. a.) und aus dem Verkehr mit weitgereisten Landsleuten kannte so gut wie viele andere neben ihm, leuchtet auch ein.[1]) Ebenso, daß er aus der Verschiedenheit der Sitten neue Beweise für die schon in dem Prinzip des Subjektivismus, in dem Satze des Protagoras: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“ ausgesprochene Relativität aller Urteile und Anschauungen, Gesetze und Sitten schöpfen konnte (cf. Xenoph. Mem. IV 4, 14 ff.). Konsequenterweise kann er dann aber nie zur Anerkennung eines für viele, geschweige für alle Menschen gültigen Gesetzes gelangen; tatsächlich tut er auch in den Mem. des Xenoph. IV 4, 14 f. nur so, als glaubte er an ein solches. Wer sich zur Relativität von Gesetz und Sitte bekennt, ausgehend von der Tatsache, daß dem einen Volk als Frevel erscheint, was einem andern heilig ist, der kann unmöglich die Gleichheit aller Menschen lehren und auf diese Gleichheit die Lehre von einer Menschheitsverbrüderung gründen wollen, zumal wenn er sich auf seine logischen Schlüsse etwas einbildet wie Hippias (Hipp. I p. 286 C).

Daß sich schon im 5. Jahrhundert, zumal in den Kreisen der Erwerbsstände nationale Lauheit und Gleichgültigkeit zeigte, ist nicht zu verkennen; die Literatur spiegelt diese Stimmung in mancher charakteristischen Äußerung wieder.[2]) Aber daß neben dem ökonomischen Kosmopolitismus, neben der materiell begründeten Gleichgültigkeit gegen Heimat und Nation ein prinzipieller, philosophisch begründeter

---

Rythmen, Harmonien mögen sie nichts hören (Hippias I p. 285 B C D). Vor allem dulden sie keine fremden Einflüsse in der Erziehung (p. 284 B). Seinen *Τρωικός* hören sie gerne (Hippias I p. 286 A); dieser Vortrag behandelt nichts Historisches — das ist nur Einkleidung —, sondern die Frage nach einer zu Ansehen führenden Beschäftigung für einen jungen Mann (Hippias I p. 286 B).

[1]) Über die „ethnographischen Forschungen“ dieser Männer wie Hippias, Antiphon dürfen wir nicht sprechen als hätten wir hochwissenschaftliche Werke in ihnen verloren. Vergl. Rohde, Der griech. Roman, 2. Aufl. 1900, S. 178 ff. und 210 ff.

[2]) Für Euripides vergl. besonders Schenkl, „Die politischen Anschauungen des Euripides“, Zeitschr. für öst. Gymn. XIII 1862, S. 357—379 und 485—508. — Nestle, Euripides, S. 361—368 und A., S. 548 ff. — Hecht, Die Darstellung fremder Nationalitäten im griechischen Drama, Pr. Königsberg 1892. — Dümmler, Proleg. zu Pl. Staat, S. 45 ff. — Pöhlmann, Sokrates und sein Volk, S. 38 ff.

Kosmopolitismus sich schon vor den Kynikern finde,[1]) das darf man so lange bezweifeln, als nicht triftigere Beweise gebracht werden wie die Dümmlers und derer, die ihm nachfolgten.

Platon nennt den Kampf gegen Barbaren einen wirklichen Krieg gegen natürliche Feinde. Auf diesen dehnt er seine humanen Forderungen: die grausame Verwüstung des Landes, das Verbrennen der Wohnungen zu unterlassen und den Krieg nicht bis zur Vernichtung des Gegners zu führen, sondern mit dem Ziele friedlicher Versöhnung, nicht aus. Platon will nicht Griechen als Sklaven sehen und legt dies allen Landsleuten dringend ans Herz; grundsätzlich aber hat er nirgends die Sklaverei angegriffen; es ist also der Schluß unabweisbar, daß er gegen das Sklaventum der Barbaren nichts einzuwenden hat. Aristoteles will die Bestimmung gewisser Menschen, d. h. tatsächlich der Barbaren, zur Sklaverei geradezu physiologisch begründen.[2]) Beiden nahm man es gewaltig übel, daß sie nicht die Sklaverei an sich verwarfen,[3]) und pries darum um so lauter

---

[1]) Dass Männer, die zum Teil barbarischer Herkunft waren (Antisthenes und Menippus) oder aus ihrer Heimat flüchten mussten (Diogenes v. Sinope) für Heimat und Vaterland keinen rechten Sinn hatten, ist erklärlich.

[2]) Aristoteles Polit. I 1252b 5 ff. (ed. Susemihl) im Zusammenhalt mit 1254a 13 ff., 1254b 15 ff. bes. 27 f. und 1255a 1 ff. — Wichtig ist die 1254b 32 ff. gegebene Einschränkung, daß oftmals Männer nur die Leiber von Freien, aber die Seelen von Sklaven haben und umgekehrt; ebenso das Zugeständnis 1255b 1—4. — 1256b 23 ff. sagt Aristoteles, man muß die Kriegskunst anwenden gegen Tiere und gegen diejenigen Menschen, die von der Natur bestimmt sind beherrscht zu werden, sich aber dagegen sträuben, indem diese Art von Krieg (i. e. gegen die Barbaren) von Natur gerecht sei. Polit. IV (VII) 1327b 20 ff. sagt Aristoteles, die in den kalten Gegenden Europas (= im Norden) Wohnenden sind voll Mut, sind aber weniger mit Geist und Kunstfertigkeit begabt; sie behaupten zwar ihre Unabhängigkeit, können aber keinen Staat bilden und sind unfähig zur Herrschaft über Nachbarn. Die Asiaten sind klug und kunstfertig, aber mutlos; darum leben sie stets in Knechtschaft. Die Griechen liegen zwischen beiden und vereinigen beider Vorzüge: sie sind voll Mut und Geist. Daher sind sie stets frei, zur Staatenbildung und — wenn Griechenland ein einheitlicher Staat wäre (*μιᾶς τυγχάνον πολιτείας*) — zur Herrschaft über alle anderen Völker befähigt.

[3]) Über die Stellung des Aristoteles zur Sklaverei vergl. L. Schiller, Die Lehre des Aristoteles von der Sklaverei, Erlanger Progr. 1847 und vor allem K. Hildenbrandt, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie, Leipzig 1860, I. Bd., S. 395—406 und Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles, Leipzig 1870—1875, Band II S. 29—60.

einen Mann, der, wie man glaubte, die Freiheit als Menschenrecht verkündete: den sophistischen Rhetor Alkidamas. „Eine der interessantesten, für den Bestand des hellenischen Staates gefährlichsten Folgerungen war es, die der allerdings schon der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts angehörende Sophist Alkidamas zog, wenn er die Lehre verkündete, daß „die Gottheit alle freigelassen, die Natur keinen zum Sklaven gemacht habe" (Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters, I. Bd., S. 49). Beloch trägt kein Bedenken sich in seiner „Griechischen Geschichte" I. Bd., S. 625 mit dem Satze bloß zu stellen: „Es entspringt dieser Gesinnung (daß alle Menschen Brüder seien), wenn eben die Sophisten es gewesen sind, die zuerst die Sklaverei als unsittlich gebrandmarkt haben. Das allein würde hinreichen um die Sophisten in ethischer Beziehung unendlich höher zu stellen als Sokrates und dessen ganze Schule." W. Nestle hat in seinem Werke „Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung" S. 360 den Satz: „Es wird für alle Zeiten der griechischen Sophistik zur Ehre gereichen, daß sie, vom Begriff des Naturrechtes ausgehend, das Existenzrecht der Sklaverei theoretisch bekämpft hat und die sokratische Schule, Platon und Aristoteles bedeuten ihr gegenüber in diesem Punkte entschieden einen Rückschritt."

Solche Stimmen rechtfertigen es, wenn ich mich mit Alkidamas und seiner Äußerung, auf die alles Licht fällt, zuerst beschäftige; wir werden dann auch Platon gegenüber gerechter, auf den jetzt so viel Schatten geworfen wird. Zunächst einige Worte gegen Beloch, auf den auch Nestles Ansicht offenbar zurückgeht. Beloch macht aus seiner Abneigung gegen Sokrates und dessen Schule und aus seiner Vorliebe für die Sophisten kein Hehl. Man sehe z. B., was er im II. Band, S. 12 u. ff. über Sokrates zu sagen hat[1]) und mit

[1]) Besonders S. 15 „Das Ergebnis all dieser Untersuchungen war natürlich für Sokrates im wesentlichen eine Bestätigung der überlieferten Volksmoral. Hin und wieder verleitete ihn sein Utilitätsprinzip zu Wunderlichkeiten, hier und da scheint (!) er sich auch über die Forderungen der Volksmoral erhoben zu haben, wie z. B. durch die Lehre, daß es überhaupt unrecht sei, andern Übles zu tun, auch denjenigen, von denen man selbst Unrecht erlitten habe; eine Lehre, von der wir freilich nicht wissen, ob sie schon von Sokrates herrührt, oder ihm erst von Platon in den Mund gelegt wird. Aber im allgemeinen kann man nicht sagen, daß die Hellenen Sokrates einen Fortschritt in der ethischen Erkenntnis verdanken. Ja die sokratische Sittenlehre mit ihrem platten Utilitarismus würde geradezu unsittlich sein, wenn Sokrates

welch seichter Verteidigung der Sophistik er sich begnügt, bei der er übrigens nur alte Argumente der Sophisten selbst etwas modern aufputzt.[1]) Ich verkenne die Bedeutung der Sophistik für die Entwicklung des griechischen Geisteslebens nicht; aber nun einfach die Werte umzuwerten und die Ethik der sokratischen Schule zugunsten der problematischen sophistischen herabzusetzen, das geht nicht an.

Um zu der Überschätzung des Alkidamas und des von ihm gebrauchten Satzes: *ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός, οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν* zu kommen, muß man verschiedenes vergessen. Der Satz ist uns durch den Scholiasten zu Aristoteles Rhet. I 13, p. 1373 b 18 (ed. Roemer) erhalten. Aristoteles hat als Beispiele für die Annahme eines *φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον* einige Verse aus der Antigone des Sophokles und Verse des Empedokles zitiert und fährt fort: *Καὶ ὡς ἐν τῷ Μεσσηνιακῷ λέγει Ἀλκιδάμας* . . . Die Lücke füllt man nun nach den Worten des Scholiasten. Der Satz bezog sich, wie nicht zweifelhaft sein kann, auf die von den Spartanern hartnäckig verweigerte Anerkennung des von Epaminondas wiederhergestellten, zum Teil aus spartanischen Sklaven entstandenen Neustaates Messenien und zeigt, daß Alkidamas die Politik des Epaminondas und der Thebaner gut hieß (Vahlen, Der Rhetor Alkidamas. Separatabdruck aus den Sitzgber. d. ph.-hist. Kl. der Wiener

---

wirklich dabei stehen geblieben wäre. Aber Sokrates war ja nicht bloß Philosoph, sondern vor allem ein Mann voll tiefer Religiösität u. s. w." — Vergl. dagegen E. Meyer, G. d A. IV. Bd., § 618—627, bes. § 626. Meyer hat die Organe für die tiefe Erfassung geistiger und sittlicher Mächte ebenso wie für die klare Durchdringung politischer und wirtschaftlicher Verhältnisse.

[1]) Vergl. Band I S. 636 und 637. „Die Rhetorik aber ist an und für sich sittlich indifferent. Sie ist eine Waffe, die dem, der sie besitzt, eine Überlegenheit über alle andern gibt oder damals doch gab; für den Gebrauch dieser Waffe ist der Lehrer so wenig verantwortlich, wie der Verkäufer eines Revolvers verantwortlich ist für den Mord, den etwa der Käufer damit begeht." Vergl. damit Gorgias in Plat. Gorgias p. 456 C—457 C, bes. 457 A *οὔκουν οἱ διδάξαντες πονηροί, οὐδὲ ἡ τέχνη οὔτε αἰτία οὔτε πονηρὰ τούτου ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οἱ μὴ χρώμενοι, οἶμαι, ὀρθῶς. ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς ῥητορικῆς.* 457 C *τὸν οὖν οὐκ ὀρθῶς χρώμενον μισεῖν δίκαιον καὶ ἐκβάλλειν καὶ ἀποκτιννύναι, ἀλλ' οὐ τὸν διδάξαντα.* „Daß manche von denen, die aus ihren Schulen hervorgegangen waren, von den erworbenen Kenntnissen einen gewissenlosen Gebrauch machten, ist natürlich; aber die neue Bildung deswegen anzuklagen, war ungefähr ebenso berechtigt, als wenn jemand heute die Eisenbahnen abschaffen wollte, weil hin und wieder einmal ein Unfall passiert." — In den sophistischen Lehrsätzen lag also nichts, was auf solchen Mißbrauch fast notwendig führen mußte?

Akad. XLIII. Bd., Jahrgg. 1863, S. 15). Die Rede ist das politische Gegenstück zum Archidamos seines Rivalen Isokrates (geschrieben im Jahre 365 v. Chr., vergl. E. Meyer, Gesch. d. Altert., Bd. V S. 451, A.). „Isokrates stachelte den Stolz der Spartaner auf gegen die Anerkennung des ihnen von Rechts wegen gehörigen Messenien, zumal sie dasselbe mit ihren eigenen Sklaven als freien Bürgern bevölkern sollten“ (Vahlen a. a. O. S. 16).

Der Satz war ein rhetorischer Gemeinplatz in einer politischen Streitschrift. Daß ein Rhetor, besonders wenn er auf das freie Improvisieren solchen Wert legt wie Alkidamas, (cf. Blass, Attische Beredsamkeit II S. 348 A. 8) zur Erreichung eines bestimmten Zweckes einen Gedanken in eine ad hoc formulierte „allgemeine Wahrheit“ kleidete, läge zumal bei einer politischen Tendenzschrift nahe genug und läßt sich aus den griechischen Rednern massenhaft belegen. Daß Alkidamas nach Bedürfnis auch das Gegenteil jenes Gemeinplatzes ebenso überzeugt ausgesprochen hätte, ist mir zweifellos. Die Absicht bei dieser Gelegenheit die Sklaverei als unsittlich zu brandmarken hatte er nicht.

Die Worte *ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός, οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν* klingen wie leicht geänderte Verse eines Dichters. Ich glaube, wir haben in dem viel beredeten Satze des Alkidamas nicht einen grundsätzlichen Angriff des Sophisten auf die Sklaverei, nicht den Kernsatz einer für Menschenrecht und Menschenwürde sich einsetzenden Ethik, sondern einfach ein Zitat, mit dem er seine Mahnung unterstützt. In einem euripideischen Stücke z. B. können solche Gedanken ausgesprochen worden sein.[1]) — Wenn ich nun an-

---

[1]) Nestle hat in seinem Buche S. 348—361 die Verse des Euripides zusammengestellt, in denen Personen seiner Dramen sich über Sklaven und Sklaverei äussern. Die am weitesten gehenden Worte sprechen Sklaven selber aus, so im Jon der Pädagog: (854 ff.) *ἓν γάρ τι τοῖς δούλοισιν αἰσχύνην φέρει,*
τοὔνομα· τὰ δ' ἄλλα πάντα τῶν ἐλευθέρων
οὐδὲν κακίων δοῦλος, ὅστις ἐσθλὸς ᾖ.

Vergl. auch Frgm. 831 (Phrixus) *πολλοῖσι δούλοις τοὔνομ' αἰσχρόν, ἡ δὲ φρὴν*
τῶν οὐχὶ δούλων ἐστ' ἐλευθερωτέρα.

Nachträglich finde ich in Zeller, Ph. d. Gr. I 2, 5. Aufl., S. 1129 A. 2 daß er in der von Aristot. Polit. I p. 1253 b 20 f. angezogenen Meinung (*τοῖς δὲ παρὰ φύσιν [δοκεῖ εἶναι] τὸ δεσπόζειν. νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐδὲν διαφέρειν. διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ.*), die dem Sinne nach dem Zitat des Alkidamas sehr verwandt ist, ebenfalls die in in-

nehme, wir hätten frei aus dem Gedächtnis zitierte und leicht umgestaltete Verse des Euripides vor uns, nicht einen Lehrsatz der Sophisten, so scheine ich freilich vom Regen in die Traufe zu geraten, denn „es liegt auf der Hand, daß niemand anders als die Sophisten, besonders wohl Hippias es waren, denen auch Euripides seine Gedanken über diese Frage entlehnt hat," behauptet Nestle a. a. O. S. 360. — Warum liegt diese Entlehnung auf der Hand? Beweise kann N. nicht bringen. — Dümmler hat sich in seinen Prolegomena zu Platons Staat, Basel 1891, bemüht einen sozialpolitischen Traktat zu finden, dem Euripides seine Gedanken über soziale und politische Fragen entnahm. Diese Sucht grossen Geistern nachzuspüren, bis man die vermeintlichen Originale aufgespießt vorzeigen kann, denen sie ihre Gedanken „entlehnt" haben sollen, berührt etwas eigentümlich. Gehen wir auf diesem Wege konsequent weiter, dann können wir es noch herrlich weit mit unseren Ergebnissen bringen. — Natürlich empfängt ein Dichter mit dem Wirklichkeitssinne eines Euripides aus seiner Zeit, ihren Verhältnissen und gärenden Meinungen Anregungen zu Gedanken und Gestalten. Nun aber die Quellen, aus denen ein Euripides seine fertigen Gedanken „entlehnt" habe, mit solcher Bestimmtheit zu benennen ist um so kühner, als wir über den Gehalt dieser Quellen zwar keinen Mangel an Hypothesen, aber an gesichertem Wissen haben. Muß überhaupt der Dichter nur der Nehmende sein? Wie oft mag eine glückliche Formulierung durch den Dichter schlummernde Gedanken seiner Zeit erst zum klaren Bewußtsein und zu lebendiger Wirkung erweckt haben! Daß Sklaven geistig und sittlich Freien ebenbürtig sein konnten und waren, — man darf ja nur daran denken, daß durch Krieg oder Seeraub auch hochgebildete Männer in Sklaverei geraten konnten, wie ihr z. B. Platon selbst nur mit Not entrann[1]) — das entging natürlich Euripides so wenig als anderen Leuten; auch Sophokles drückt einmal den gleichen Gedanken aus (Frgm. 854 *Εἰ σῶμα δοῦλον, ἀλλ' ὁ νοῦς ἐλεύθερος*). Mußte Euripides erst bei den Sophisten Gedankenanleihen machen, wenn er eine von ihm und tausend anderen oft genug gemachte Beobachtung aus dem Leben aussprach und wenn diese ihm wie vielen neben ihm

---

direkter Rede zitierten Worte eines Tragikers, „möglicherweise des Euripides" sieht; *νόμῳ γὰρ ὃς μὲν δοῦλος, ὃς δ' ἐλεύθερος* ist ohne weiteres als Trimeter zu lesen.

[1]) cf. Platons Leben von Steinhart, Leipzig 1873, S. 151 ff.

die Erkenntnis brachte: nicht der Stand, sondern die Gesinnung macht den Sklaven, die Sklaverei ist nichts Natürliches? Daß auch hier wieder Hippias zu rechter Zeit sich einstellt eine Lücke zu füllen, hängt nur mit der vorgefaßten Meinung zusammen, er habe die Gleichheit und ursprüngliche Verwandtschaft der Menschheit gepredigt. Daß man die Sklaverei schon vor Aristoteles nicht widerspruchslos hinnahm, will ich natürlich nicht leugnen.[1]) Mir ist hier nur um den Nachweis zu tun, daß man unrecht tut, wenn man Alkidamas wegen des zufällig bei ihm uns erhaltenen Zitates ohne Rücksicht auf den Zweck und Charakter der betreffenden Broschüre einen grundsätzlichen Angriff auf die Sklaverei zuschreibt und wenn man auf seinen Namen alle Ehren häuft, die wir modernen Menschen dem zu spenden bereit sind, der eine uns so sympathische und — wie wir uns gerne einreden — bei uns seit langen Zeiten als selbstverständlich erfüllte[2]) Lehre aufzustellen scheint: jeder Mensch ist frei, jede Knechtung ein Unrecht. Wenn es auch bequem ist jede in ihre Folgerungen tief eingreifende Anschauung an einen bestimmten Namen anzuknüpfen, so müssen wir davon doch absehen, wenn wir unverdiente Lorbeeren austeilen wie bei Alkidamas und Hippias. Ich sehe überhaupt keinen zwingenden Grund die Angriffe auf die Sklaverei nur auf die Sophisten zurückzuführen. Unter den *πολλοὶ τῶν ἐν τοῖς νόμοις*, deren Bekämpfung der Sklaverei nach dem Kriegsrecht Aristoteles Polit. p. 1255 a. 8 ff. betrachtet, können Kyniker ebensogut gemeint sein. Diese Männer stammten zum Teil von Sklaven ab, wie der Stifter der Schule Antisthenes von einer thrakischen Sklavin, oder sie gehörten selbst zeitweise dem Sklavenstande an, wie

---

[1]) Abgesehen von euripidischen Stellen sagt das ja Aristoteles Polit. p. 1253 b 15 ff, 1255 a 3 ff., 1255 a 22 ff. deutlich genug. Auch eine Stelle bei Platon Politikos p. 289 D zeigt, daß man nicht jede Art von Sklaverei gelten ließ: *Τοὺς ὠνητούς τε καὶ τῷ τρόπῳ τούτῳ κτητούς, οὓς ἀναμφισβητήτως δούλους ἔχομεν εἰπεῖν, ἥκιστα βασιλικῆς μεταποιουμένους τέχνης.*

[2]) Daß das Christentum „das Institut der Sklaverei als eine bestehende Rechtsform achtend, seine Aufgabe hier darauf beschränkte, auch diese Form mit dem neuen Geiste zu durchdringen,“ (L. Schiller, Die Lehre des Aristoteles v. d. Sklaverei, Pr. Erlangen 1847, S. 1, übersieht man hin und wieder immer noch. „In Preussen ist erst im Jahre 1857 die Sklaverei völlig aufgehoben worden,“ „in unseren Kolonien erkennen wir die bestehenden Sklavereiverhältnisse auch jetzt noch als rechtlich bindend an.“ (Ed. Meyer, Die Sklaverei im Altertum, S. 12).

Diogenes von Sinope (cf. Zeller, Philos. d. Gr. II 1, 4. Aufl., S. 284 A.) und Menippus, ursprünglich ein phönikischer Sklave (Zeller, a. a. O., II 1, S. 286 A. 3). Sie sahen in der Sklaverei nichts Entehrendes: wie Familie und Staat gehört für den Weisen auch die Stellung als Freier oder Sklave zu den *ἀδιάφορα*, den gleichgültigen Dingen (Zeller, a. a. O., II 1, S. 323 u. A. 5). Wer nichts Äußerlichem dienstbar ist, der ist ein Freier (Zeller II 1, S. 304, A. 4 die Belege). „Sklave ist nur, wer etwas fürchtet“ (Zeller II 1, S. 312, A. 1). Wie der Arzt den Kranken befiehlt, so ist der Weise der Herrscher der andern, wenn er auch Sklave heißt (Zeller II 1, S. 323). Ähnliche Gedanken mögen in der Schrift des Antisthenes *περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας* ausgesprochen gewesen sein.

Ob übrigens bei diesen Angriffen auf die Sklaverei, sie mögen nun ausgehen von wem sie wollen, bereits die Idee des allgemeinen Menschenrechtes auf persönliche Freiheit die grundlegende Bedeutung hatte, welche wir ihr in dieser Frage anweisen? Ob nicht vielleicht soziale und wirtschaftliche Gründe bei ihnen mehr mitspielten, als an die Oberfläche gekommen ist? Wir wissen, wie der freie Arbeiter unter der Masseneinfuhr der barbarischen Sklaven und unter der Ausbeutung dieser billigen Arbeitskräfte durch die Unternehmer litt[1]) und in seiner ganzen Lebenshaltung dem Sklaven mehr und mehr ähnlich wurde.[2]) Als in der ersten Hälfte des 4. Jahr-

[1]) Vergl. R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, II. Bd., München 1901 S. 161 u. ff., ferner E. Meyer, Die Sklaverei im Altertum, Vortrag gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden 1898, besonders S. 32, 33 u. ff.; vergl. auch die Forderung Platons, mit der er diesen Auswuchs beseitigen will: keiner soll zahlreiche Sklaven für sich in verschiedenen Gewerben beschäftigen, sondern jeder nur das Gewerbe treiben, das er gelernt hat (de legg. VIII p. 846 E).

[2]) Vergl. die pseudoxenoph. Schrift vom Staate der Athener I 10 *ἐσθῆτά τε γὰρ οὐδὲν βελτίω ἔχει ὁ δῆμος αὐτόθι ἢ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ μέτοικοι καὶ τὰ εἴδη οὐδὲν βελτίους εἰσίν.* Auf dieser Stelle beruht hauptsächlich Belochs Schilderung der Stellung der athenischen Sklaven, Gr. Gesch. I S. 469: „Selbst den Sklaven war in Athen eine Freiheit gewährt, um die sie die ärmeren Bürger manches oligarchischen Staates hätten beneiden mögen. Niemand durfte sich herausnehmen einen fremden Sklaven zu mißhandeln, kein Sklave dachte daran einem Bürger auf der Straße auszuweichen und in der Kleidung war zwischen der arbeitenden Klasse der freien Bevölkerung und den Sklaven kein Unterschied. Von ihren Herren schlecht behandelte Sklaven fanden im Theseion und andern Tempeln ein Asyl und konnten verlangen an einen andern Herrn verkauft zu werden....

hunderts der reiche Unternehmer Mnason 1000 Sklaven nach Phokis einführte und beschäftigte, warf man ihm vor, er bringe ebenso viele Mitbürger um ihr Brot (Athen. VI p. 264 D. *Παραπλησίως δὲ καὶ Μνάσωνα τὸν τοῦ Ἀριστοτέλους ἑταῖρον χιλίους οἰκέτας κτησάμενον διαβληθῆναι παρὰ τοῖς Φωκεῦσιν ὡς τοσούτους τῶν πολιτῶν τὴν ἀναγκαίαν τροφὴν ἀφῃρημένον.* cf. Pöhlmann, Antiker Kommunismus und Sozialismus II S. 169 ff.). Wie mancher kleine Handwerker, dem die ausländischen unfreien Arbeiter im Dienste der Unternehmer Lohn und Leben herabdrückten, mochte in der Beseitigung der unfreien Arbeit eine Rettung sehen und, freilich in anderem Sinne als dem des allgemeinen Menschenrechtes, die Sklaverei als widernatürlich bekämpft haben.

Nach der Darstellung des Aristoteles (Polit. 1255 a) ist es recht wohl möglich, daß in der Sklavenfrage Platon und Alkidamas den gleichen Standpunkt vertreten: nicht Griechen, die im Kriege besiegt worden sind, zu Sklaven zu machen.[1]) Ich kann leider die vielen

---

Es war ferner allgemein üblich, daß man Sklaven, die ein Handwerk gelernt hatten, selbständig ihrem Erwerb nachgehen ließ gegen eine mäßige Abgabe an den Herrn. Solche Sklaven waren im tatsächlichen Genuß der Freiheit und konnten bei einiger Sparsamkeit dahin gelangen sich ganz frei zu kaufen." — Diese Verhältnisse und die Tatsache, daß auch das Gesetz die Mißhandlung eines Sklaven ebenso wie die eines Freien als *ὕβρις* verfolgte (cf. die Belege bei Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, Berlin 1882, Band II S. 217) und sein Leben ebenso schützte wie das des Freien, und „die sich aufdrängende Beobachtung, daß, wo der Staat den Sklaven kein Recht gewähren konnte, die Religion noch einen Schutz für sie hatte," (L. Schmidt a. a. O. S. 218) — diese Tatsachen muß man festhalten, wenn man die Stellung der Philosophen zur Sklaverei gerecht beurteilen will. Die Härte, die im Prinzip der Unfreiheit lag, erscheint in der Wirklichkeit bedeutend gemildert. (Vergl. darüber L. Schmidt, a. a. O., S. 203: „So sehr man auch vom Standpunkte der modernen Lebensentwicklung aus die Sklaverei verwerfen mag, das einmal vorhandene und in der Sitte aller antiken Kulturvölker begründete Verhältnis legte Pflichten auf, mit denen es tiefere Naturen sehr ernst nahmen und an denen eine Darstellung der Ethik der Griechen nicht vorübergehen darf.") — Die gerechte und objektive Behandlung der Frage bei Schmidt, II. Bd., S. 203—219 und dann S. 280—284 und die geschichtliche Würdigung von E. Meyer in seinem Vortrag „Die Sklaverei im Altertum" können vor einer einseitig von modernen Gesichtspunkten aus vorschnell aburteilenden Betrachtung, die den geschichtlich gegebenen Verhältnissen nicht genug Rechnung trägt, am besten bewahren.

[1]) Ich muss mich begnügen auf Oncken, Staatslehre des Aristoteles, II. Bd. S. 50—53 zu verweisen.

Bemerkungen, die Platon über Sklaverei und Sklaven macht, nicht mehr behandeln, will mich aber doch nicht bloß mit der Feststellung begnügen, daß er das Sklaventum der Barbaren offenbar für berechtigt[1]) hält. Die Schwierigkeiten, die der Besitz von Sklaven bringt, hat er wohl gewußt (de legg. VI p. 776 B ff.); aber sie sind notwendig, wenn auch vielleicht ein notwendiges Übel. Die Vorschriften, die Platon gibt, machen ihm keine Schande. Schon viele Sklaven haben sich in jeglicher Tugend besser bewährt als Brüder und Söhne, haben ihre Herrn, deren ganzen Besitz und ganzes Haus gerettet (p. 776 D).[2]) Also muß man ihr Wohlwollen gewinnen. Es wird gut sein nicht viele Landsleute zu haben, sondern solche, die durch die Sprache schon von einander geschieden sind (p. 777 D). Man soll gemessen und bestimmt gegen sie sein, sich nichts vergeben, aber nicht hochmütig sein und ihnen womöglich noch weniger Unrecht zufügen als Gleichgestellten. Ob einer in Wahrheit das Unrecht haßt und das Rechte liebt, zeigt sich am ersten Menschen gegenüber, gegen die man leicht ungerecht sein kann (p. 777 D). In einem geordneten Staate darf niemand, ob Sklave oder Freier, der erwerbsunfähig geworden ist, darben oder betteln müssen (de legg. XI p. 936 B). Ein Sklave, der dem Staate einen wichtigen Dienst leistet, soll die Freiheit erwerben (de legg. XI p. 914 A). Tötet jemand einen Sklaven, ohne daß dieser ein Unrecht tat, so soll er die gleiche Strafe leiden, als wenn er einen Bürger getötet hätte (de legg. IX p. 872 C). Wer einen andern töten will, ihn aber nur verwundet, verdient eigentlich den Tod; es sollen ihn aber nur erleiden: Kinder, die ihre Eltern, Geschwister, die einander töten wollten, und Sklaven, die ihren Herrn töten wollten (de legg. IX p. 877 B). Man soll die Sklaven gut erziehen, *μὴ μόνον ἐκείνων ἕνεκα, πλέον δὲ αὑτῶν* . . . (de legg. VI p. 777 D).[3]) In welchem Geiste Platon die Sklaverei auffaßt, zeigen solche Äußerungen besser als lange Erörterungen.

---

[1]) Daß er de legg. VIII p. 846 E eine Maßregel vorschlägt, die auf eine sehr große Verringerung der Industriesklaven abzielt (Pöhlmann, Antiker Kommunismus und Sozialismus I S. 512), hat wirtschaftliche Gründe und berührt die prinzipielle Frage nach der Berechtigung der Sklaverei nicht.

[2]) Wenn Burckhardt, Griech. Kulturgesch. I S. 162 behauptet: „Nichts ist gesund an einer Sklavenseele, sagt Platon,“ so hat er übersehen, daß Platon eine Meinung aus dem offenbar sehr lebhaften Streit um die Sklaverei referiert.

[3]) cf. Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, II S. 209, auch 207 u. ö.

Ich muß abschließen. Platon zeigte sich uns als ein Mann, der mit offenem Blick und unbefangenem Urteil dem Ausland gegenüberstand. Es hat sich ihm mit zunehmender Erfahrung und wachsender Kenntnis des Auslandes die Überlegenheit der natürlichen Anlagen seines Hellenenvolkes über die Barbaren als eine Tatsache ergeben, die er ohne Überhebung feststellen konnte. Dies hat ihn nicht gehindert mit objektiver Ruhe und einer ihrer Kraft sich bewußten Sicherheit den Fremden gerecht zu werden. Wo er etwas findet, was ihm richtig scheint, zieht er es gerne bei, hält auch mit Anerkennung nicht zurück. De legg. VII p. 817 E bestimmt er, die Freigeborenen müßten drei Wissenschaften lernen: das Rechnen, die Maßlehre, die Astronomie. Was die Maßlehre angeht, so hat er selbst sich gewundert, wie er in späteren Jahren die Unkenntnis bei den Griechen merkte. „Ich glaubte, so etwas an Unbildung käme nicht Menschen zu, sondern einer Herde von Schweinen. Da schämte ich mich nicht bloß für mich allein, nein für alle Hellenen“ (de legg. VII p. 819 D). Wenigstens so viel sollte jeder lernen als in Ägypten eine Masse von Knaben mit den ersten Anfangsgründen (p. 819 B). Und de legg. II p. 656 D—657 A rühmt er das ägyptische Gesetz, daß junge Leute nur mit schönen Liedern und Körperwendungen bekannt gemacht werden sollen und daß weder Malern noch sonst wem eine Abweichung vom normativen Ideal gestattet sei. Wie das Lob über ihre Kenntnisse in der Mathematik durch den Hinweis auf die ohne Gegengewicht sich leicht einstellende unfreie Gewinnsucht seine Einschränkung erfährt (de legg. V p. 747 B), so folgt hier (de legg. II p. 657 A) *ἀλλ' ἕτερα φαῦλ' ἂν εὕροις αὐτόθι* (= *ἐν Αἰγ.*).[1]) Platon gibt sich dem Auslande nicht gefangen. Mehr als alles andere zeigt seine Wanderlust das Bestreben von Welt und Menschen sich Kenntnisse zu schaffen. Als das Schlimmste am Lose des Tyrannen hebt er de rep. IX p. 579 B hervor: er allein in der ganzen Stadt darf keine Reise irgend wohin machen, was doch die anderen freien Männer alle begehren. Und de legg. XII p. 949 E ff. spricht er es aus, daß kein Staat sich völlig abschließen darf. Überall gibts gute Menschen, wenn auch nicht viele. Deren Spur muß man verfolgen über Land und Meer und dann festigen, was gut ist an den heimischen

---

[1]) de legg. XII p. 953 E tadelt er heftig die exklusive Fremdenfeindlichkeit der „Horden am Nil“ *καθάπερ ποιοῦσι νῦν θρέμματα Νείλου.*

Einrichtungen, wenn aber etwas fehlerhaft ist, es bessern. — Am Vaterlande, an seinem Volke hängt er mit ganzem Herzen. Man kann Platons Verhältnis zur Heimat vielleicht nicht treffender zeichnen als mit den Worten Gottfried Kellers über das „Fähnlein der sieben Aufrechten“: „So werden sie nun zu Philosophen, den Wert der irdischen Dinge betrachtend und erwägend; aber sie können über die wunderbare Tatsache des Vaterlandes nicht hinauskommen. Zwar sind sie in ihrer Jugend auch gereist und haben vieler Herren Länder gesehen, nicht voll Hochmut, sondern jedes Land ehrend, in dem sie rechte Leute fanden; doch ihr Wahlspruch blieb immer: Achte jedes Mannes Vaterland, aber das deinige liebe!“
